58e ANNEE (6e SÉRIE) N° 17 22 AVRIL 1948

L'AMI DU CLERGÉ

Revue de toutes les Questions Ecclésiastiques

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, PRÉDICATION
JURISPRUDENCE CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE

Fondé en 1879 par Mgr F. PERRIOT

Publié avec l'Imprimatur de Mgr l'Evêque de Langres. — Paraît à Langres tous les jeudis

PROPERTY OF WESTON COLLEGE LIBRARY WESTON, MASS.

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

SECRÉTAIRE DE RÉDACTION : **R. DESVOYES**

Toutes les lettres doivent être adressées à : Monsieur le Directeur de L'AMI DU CLERGE, à Langres (Haute-Marne)

Chèques postaux : Nancy 21.88

PRIX DES ABONNEMENTS :

FRANCE et UNION FRANÇAISE

Doctrine seule. .... 200 fr.
Doctrine et Prédication .... 300 fr.

ETRANGER

Voir les conditions détaillées ci-dessous.

On n'accepte pas d'abonnements de moins d'un an, ni d'abonnements à la *Prédication* sans la *Doctrine*.
Tous les nouveaux abonnements partent du 1er *Janvier* de l'année en cours.

Les annonces sont reçues exclusivement chez M. Jacques LEGUERNEY, 24, rue de Madrid, PARIS-8e.

SOMMAIRE

DOCTRINE

Questions de Science ecclésiastique. — NOTES DE THÉOLOGIE MARIALE : Le mérite *de congruo* est-il, chez la Sainte Vierge, d'une autre nature que chez les saints ? 256. — Que répondre à un catholique qui trouve la dévotion à la Sainte Vierge, parfois singulièrement et maladroitement exagérée : fêtes de l'Annonciation, de la Purification devenues fêtes de la Vierge alors qu'elles sont fêtes de Jésus ; fête de Marie Médiatrice... ? 260. — La doctrine de l'Assomption de la Sainte Vierge n'est-elle pas objet de l'enseignement ordinaire de l'Eglise ? Que pourrait y ajouter une définition *ex cathedra ?* Ne suffirait-il pas de donner à la fête une solennité liturgique plus importante ? 264.

Dans un pays de population mixte, une catholique veut se faire enterrer dans le cimetière particulier de sa famille qui était protestante. Fallait-il refuser la sépulture ecclésiastique ? 265. — Le mariage de la Ste Vierge et de S. Joseph avait-il pour but de cacher au démon la virginité de Marie ? 266. — A un malade, atteint d'un cancer à la gorge, et qui ne peut rien avaler de solide, ne pourrait-on pas donner le viatique sous l'espèce du vin ? 266. — Comment expliquer la *Sanatio in radice* d'après l'opinion de Billuart ? 267. — Des païens, qui ne commettraient que des péchés véniels, iraient-ils au Purgatoire avant d'aller aux Limbes ? 268. — Pourquoi le baptême serait-il douteux si, dans la formule, on omettait la conjonction « ET » *Spiritus Sancti ?* 268. — Si la profession religieuse solennelle équivaut à un second baptême, peut-on en dire autant de la profession simple ? 268.

Liturgie. — Réponses succinctes, 269.

L' « Ami du Clergé » et les livres. — Compte rendu bibliographique, 271.

PREDICATION

Pour la fête de la Pentecôte. — II. Le miracle des langues de feu, 113.

Retraite de Communions solennelles. — *7e Instruction :* Le Christ de l'Evangile, 114 ; — *8e Instruction :* Le Christ de l'Eucharistie, 116.

Pour l'ouverture du Mois de Marie. — Offrons nos hommages, nos engagements, nos prières, 117.

Varia. — Le Sermon : Utilité et nécessité de la Prédication, 119.

En lisant. — Le Maître est au dedans, 120.

ABONNEMENTS ÉTRANGERS

A dater du 1er mai 1948, les tarifs postaux des périodiques, pour l'étranger, sont doublés. Nos tarifs d'abonnement — qui sont le tarif français augmenté des frais de poste — doivent donc être revisés, *pour l'avenir.*

Les abonnements contractés avant cette modification RESTENT SANS CHANGEMENT.

NOUVEAUX TARIFS

Union postale

Doctrine seule .... 300 fr.
Doctrine et Prédication .... 400 fr.

Autres Pays

Doctrine seule .... 400 fr.
Doctrine et Prédication .... 500 fr.

Pays adhérents à l'Union postale :

Afrique du Sud (Union de l'), Afrique du S. O. (anc. Colonie Allemande sous le mandat de la Grande-Bretagne), Albanie, Argentine, Béchuanaland, Belgique et Colonies, Bolivie, Brésil, Bulgarie, Canada, Cap de Bonne Espérance, Chili, Cité du Vatican, Colombie, Costa-Rica, Cuba, Dominicaine (Rép.), Egypte, Equateur, Espagne, Finlande, Grèce et Crète, Guatemala, Haïti, Honduras, Hongrie, Iran, Iraq, Italie, Libéria, Luxembourg, Mexique, Natal et Zoulouland, Nicaragua, Norvège, Orange, Panama, Paraguay, Pologne, Portugal et colonies, Roumanie, Salvador, Suède, Suisse, Syrie et Liban, Tchécoslovaquie, Turquie d'Europe et d'Asie (Anatolie, Asie Mineure, Arménie, Cilicie), U. R. S. S., Uruguay, Venezuela, Yougoslavie.

Autres pays :

Tous ceux qui ne sont pas mentionnés dans cette liste, et avec qui les relations postales ne sont pas suspendues.

* *

— Pour éviter les frais considérables de commission de change, nous désirons instamment que les chèques soient libellés *en monnaie française*, et *payables en France*.

PETIT COURRIER

Q. — L'*Ami* pourrait-il signaler quelques ouvrages dont on puisse s'inspirer pour la préparation immédiate de jeunes gens à la communion en dehors de la messe ?

R. — *Manuel pour la confession et la communion* à l'usage des enfants et des jeunes gens, in-32 de 134 p., Lethielleux ; — P. Fernessolle, *A Jésus hostie*, in-24 de 64 p., Alsatia ; — P. Millon, *Pour mieux communier*, 2 vol. in-16 de 318 et 320 p., Spes ; — Abbé Honoré, *Cinq minutes avec le Christ*, Spes. — Voyez aussi : Abbé G. Courtois, *Mon livre de prières*, — et A. Richomme, *Contacts avec le Christ*, à l'Union des Œuvres, 31, rue de Fleurus, Paris-6e.

Q. — L'*Ami* pourrait-il indiquer où se trouve le centre de la dévotion au « Cœur immaculé de Marie » ?

R. — Adressez-vous à l'*Archiconfrérie du Cœur Immaculé de Marie, Refuge des pécheurs*, Basilique de N.-D. des Victoires, place des Petits-Pères, Paris-2e.

Q. — J'ignore à peu près tout des faits de la Salette, des discussions historiques qu'ils ont soulevées, du contenu du message que la Sainte Vierge y aurait apporté au monde chrétien et spécialement à la France. Sur la Salette, tout est discuté ; et cependant bien des personnes, y compris les plus hauts dignitaires ecclésiastiques, semblent attacher aux apparitions de la Salette une très grande importance, même pour les prêtres et les fidèles contemporains. Que me conseillez-vous pour me documenter ?

R. — Le mieux est de prendre les publications qui ont préparé et suivi la célébration du centenaire (1846-1946) des apparitions. Vous en trouverez la liste aux *Editions du Secrétariat Marial de la Salette*, 12, rue Joseph-Chanrion, Grenoble (Isère). Voyez surtout : Y. Estienne, *Actualité du Message de N.-D. de la Salette*, in-16 de 120 p., 50 f., 1943 ; — G. Bernoville, *La Salette*, in-16 de 288 p., 85 f., 1946 (surtout historique) ; — J. Jaouen, *La grâce de la Salette*, in-8 de 360 p., 250 f., 1946 (historique et apologétique). Ces trois ouvrages étaient parus avant le Congrès de 1946. Les travaux de ce Congrès ont été publiés sous ce titre : *Marie Corédemptrice. Ve Congrès marial national*, in-8 de 448 p., 600 f., 1948 ; ce volume renferme une description des cérémonies et des séances, avec les documents préliminaires, les sermons, les conférences, les rapports théologiques et les études historiques : parmi ces dernières, deux surtout répondront à votre désir d'information : *Pages d'histoire* et *Sens du message de N.-D. de la S.* — Vous pourrez compléter ce gros volume par l'*Album-souvenir* (splendide in-4o de 96 pages avec de très nombreuses et très belles héliogravures ; texte d'Y. Estienne). — Ce sont encore des images, mais littéraires, et des sentiments élevés, mais sans grande portée doctrinale ou historique, que vous trouverez dans *La Salette ; témoignages*, in-12 carré de 200 p., 130 f., 1946, où sont groupés des textes de 34 auteurs contemporains qui chantent, en prose ou en poésie, leur amour ou leur reconnaissance pour N.-D. de la S. — Reportez-vous, pour quelques autres indications bibliographiques, à l'*Ami* du 24 octobre 1946, p. 10 des couvertures.

Q. — La Municipalité a-t-elle encore le droit de faire à l'église la quête pour les pauvres tous les dimanches ?

R. — Il ne pourrait pas s'agir de la Municipalité, mais du *Bureau de bienfaisance*.

Sous le régime concordataire, ces bureaux avaient un droit de quête. La loi de Séparation a abrogé les textes qui le fondaient. Cependant un avis du Conseil d'Etat, 29 novembre 1906, prétend que ce droit existe encore.

L'*Ami* (Jurisprudence, 29 septembre 1937, p. 518-520) déclare : « Le Conseil d'Etat va contre l'évidence des textes... Il ne peut donc plus y avoir légalement de quêtes faites dans les églises au profit des bureaux de bienfaisance. »

Pour plus ample informé, reportez-vous à cet article ; — et pour une décision pratique, consultez votre Ordinaire.

Q. — Je serais très obligé à l'*Ami* de vouloir bien me signaler quelques ouvrages sur l'*Histoire de l'Eglise contemporaine*, particulièrement en France, de 1870 à nos jours.

R. — Vous avez l'ouvrage du P. Lecanuet, *L'Eglise de France sous la IIIe République*, 4 vol. in-8, Alcan ; — il a été vulgarisé et continué par Brugerette, *Le prêtre français et la Société contemporaine* (t. II et III), 3 vol. in-8, Lethielleux. Mais vous devez savoir que Lecanuet est loin d'être toujours impartial pour les catholiques d'une autre tendance que la sienne.

Dom Poulet, *Initiation à l'Histoire ecclésiastique*, t. II, in-12, Beauchesne, vous donnera de brèves mais précises indications. — Pour l'époque immédiatement contemporaine, voyez L. Cristiani, *La fin d'un régime* (1919-1939), in-8 de 524 p., Vitte *(Ami*, 1947, p. 202-205). — Revoyez les indications du Petit Courrier 1947, p. 183 et 190. — Et rappelez-vous que, pour une époque relativement encore très proche, la véritable information est à chercher dans des monographies un peu développées, comme la *Vie de Mgr d'Hulst*, par le Cal Baudrillart, 2 vol., Gabalda, — celle du *P. de Grandmaison*, par J. Lebreton, 1 vol., Beauchesne, — des notes comme celles du P. Fernessolle, *Témoins de la pensée catholique française, sous la IIIe République*, in-8, Beauchesne, etc... (Sur tout cela, parcourez les Tables de l'*Ami* et les comptes rendus auxquels elles renvoient).

Q. — Connaîtriez-vous une édition des Evangiles en français, en caratères un peu gros, pour lire au prône ?

R. — *Evangiles des dimanches et des principales fêtes de l'année. Pour lire en chaire*, in-8 de 162 p., Paris, Lethielleux.

58e ANNÉE (6e série) No 17 22 AVRIL 1948

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

QUESTIONS de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

NOTES DE THÉOLOGIE MARIALE

Q. — Le mérite *de congruo*, qui joue un rôle chez les justes dans la sanctification du prochain, est-il, chez la Sainte Vierge, d'une autre nature que chez les saints ?

R. — Cette question nous oblige à revenir sur plusieurs aspects de la coopération mariale à l'œuvre rédemptrice du Christ. Il sera plus facile ensuite de formuler une appréciation doctrinale sur la nature du mérite de la Très Sainte Vierge dans cette coopération même.

* *

I. — Marie a mérité pour nous en convenance. — La question du mérite de la Sainte Vierge n'a pas été envisagée directement par les scolastiques, et elle est d'introduction très récente dans la théologie. Néanmoins les grands auteurs du XIIIe siècle ont posé les principes qui régissent le problème [1]. La Sainte Vierge a mérité en justice pour elle-même, en vertu de la grâce sanctifiante dont son âme était ornée ; mais les théologiens, presque unanimement, enseignent qu'elle n'a pu mériter pour nous qu'en convenance (*de congruo*) [2].

Que seul le Christ ait pu mériter pour nous en justice, S. Thomas l'avait déjà expliqué dans le commentaire *In IIIm Sent.*, dist. 19, q. 1, a. 1, qu. 1 : le Christ a pu mériter en justice pour tous les hommes, parce que, constitué par Dieu chef de l'humanité, il était uni aux autres hommes essentiellement et par une communauté de nature ; un juste, autre que lui, ne peut être uni aux autres hommes qu'accidentellement et selon l'affection. Le mérite du Christ est un mérite de condignité , celui du juste à l'égard des autres hommes, est un simple mérite de convenance [3]. Reprenant cette pensée dans la *Somme théologique*, il s'exprime ainsi : « Le Christ ne possédait pas la grâce seulement à titre individuel, mais encore comme chef de toute l'Eglise, en sorte que tous lui sont unis comme les membres à leur tête et constituent avec lui une seule personne mystique. Dès lors le mérite du Christ s'étend aux autres hommes en tant qu'ils

[1] Cf. Bittremieux, *De Mediatione universali B. M. Virginis quoad gratias*, Bruges, 1926, p. 45. — Cet auteur fait observer justement que le silence des grands scolastiques ne peut être considéré comme excluant le mérite chez Marie. Les formules qui pourraient paraître exclure tout mérite de Marie pour les hommes ne concernent que le mérite de condignité, qui eût été une dérogation au mérite rédempteur du Christ. Le card. Lépicier, *Tract. de Beatissima Virgine Maria Matre Dei*, Paris (s. d.), p. 336-337, invoque, en ce qui concerne le mérite *de congruo* de Marie, l'autorité d'Arnold de Chartres, de Denys le Chartreux et de S. André de Crète. S. Alphonse de Liguori trouve, chez S. Bonaventure, la doctrine du mérite de convenance ; cf. Dillenschneider, *La mariologie de S. Alphonse de Liguori*, Fribourg (Suisse), 1934, p. 132. Ce mérite de la Vierge est affirmé par S. Albert le Grand ; cf. M. M. Desmarais, *S. Albert le Grand, docteur de la médiation mariale*, Paris-Ottawa, 1935, p. 77. Le P. Hugon rapporte également quelques citations de Richard de Saint-Laurent († vers 1245) et du Bienh. Hugues de Saint-Cher († 1263) qui impliquent, de la part de Marie, une union réelle au Christ dans le mérite de la passion. *Marie, pleine de grâce*, Paris, 1926, p. 150-151.

[2] C'est très récemment que quelques rares théologiens ont attribué à Marie un mérite de condignité, subordonné au mérite du Christ, en raison de la place exceptionnelle conférée par Dieu à la nouvelle Eve dans l'œuvre de notre rédemption. Les plus connus sont [Mgr] Lebon, *Vie diocésaine de Malines*, 1921, p. 257-267 ; 431-444 ; *Ephem. theol. Lovan.*, 1931, p. 661 suiv. ; 1933, p. 665 suiv. ; 1939, p. 731 suiv. (voir *Ami*, 1947, p. 609 suiv.) ; — P. Fernandez, *De mediatione B. M. V. secundum doctrinam Sancti Thomæ*, *Ciencia Tomista*, 1928, p. 163-169 ; — P.-M. Cuervo, en diverses études publiées par la *Ciencia Tomista*, 1937, p. 426-428 ; 1938, p. 87-104 ; 204-225, 507-543 ; 1939, p. 305-339 ; et dans *Estudios marianos*, t. I, 1942, p. 327-352.

Cette thèse est peu favorablement accueillie par l'ensemble des théologiens contemporains. Citons, entre cent, Bittremieux, *De mediatione B. M. Virginis quoad gratias*, Bruges, 1926, p. 49 ; *De congruo promeruit nobis B. Virgo quæ Christus de condigno promeruit* dans *Ephem. theol. Lovan.*, 1931, p. 422 suiv. ; *Marialia*, p. 103-123 ; — C. Friethoff, *De alma socia Christi mediatoris*, Rome, 1936, p. 74-75 ; — Philippon, *Le mérite de congruo de Notre Mère dans le Christ*, dans *Etudes mariales*, Juvisy, 1936, p. 205-245 ; — B.-H. Merkelbach, *Mariologia*, Paris, 1939, n. 175 ; — J. Keuppens, *Mariologiæ compendium*, 1947, n. 308 ; — C. Dillenschneider, *Marie au service de notre Rédemption*, Haguenau, 1947, p. 385-387 ; — A. Plessis, *Manuel de Mariologie dogmatique*, Montfort-sur-Meu, 1947, p. 265 ; — P. Parente, *De Verbo incarnato*, Rome-Turin, 1946, p. 309 ; — G. Roschini, *Utrum meritum coredemptivum Deiparæ appellari possit meritum « de condigno »*, dans *Marianum*, t. III, 1941, p. 238-247 ; etc.

[3] Le texte de S. Thomas mérite d'être cité : « Actio unius non sufficienter potest in alterum transire nisi in quantum habet aliquam communitatem cum illo, quæ potest esse vel per communionem in natura vel per conjunctionem affectus. Sed prima conjunctio est essentialis, secunda autem accidentalis. Purus autem homo non potest in natura... et ideo non potest actio ejus in alium hominem transire secundum quod conjungitur ei in natura, sed solum quantum ad conjunctionem affectus, quæ est conjunctio accidentalis. Et propter hoc non potest sufficienter mereri, sed *ex congruo*.

Solus autem Christus aliis potest sufficienter mereri, quia in naturam potest, inquantum Deus est, et caritas sua quodammodo infinita est, sicut et gratia... Christus est unius naturæ nobiscum ; unde ejus actio in nos est aliquo modo univoca, idest similitudinem habens cum effectu... Christus, inquantum nobis influxit per meritum, dicitur caput nostrum... Ex capite autem non recipitur influxus in membris divisis, sed in membris conjunctis capiti... » (*In III Sent.*, Dist. 19, q. 1, a. 1).

sont ses membres, tout comme dans le même individu l'action de la tête appartient en quelque manière à tous les autres membres qui bénéficient de son activité sensible [4]. »

De ces principes généraux il est facile de déduire que la Très Sainte Vierge, même considérée dans sa maternité spirituelle qui fait d'elle « la Mère des hommes » ne saurait être conçue comme possédant à notre égard le rapport organique du chef aux membres. Ses relations avec nous demeurent des relations de personne à personne. Traitant *ex professo* du mérite, S. Thomas déclare expressément que « personne, si ce n'est le Christ, ne peut mériter *de condigno* la première grâce pour autrui ; car chacun est mû par la grâce à son salut personnel ; dès lors son mérite *de condigno* ne s'étend pas au-delà. Seul le Christ est mû par Dieu à nous conduire à la gloire de la vie éternelle, en qualité de chef de l'Eglise et d'auteur du salut [5]. »

Mais Marie a pu mériter pour nous *en convenance*. Au texte précédent, où il affirmait que seul le Christ a pu mériter en justice pour les autres, S. Thomas a ajouté cette remarque importante : « Il est toutefois possible de mériter pour autrui d'un mérite de simple convenance. Car l'homme en état de grâce accomplit la volonté de Dieu : il est donc convenable, d'après les lois de l'amitié, que Dieu donne satisfaction à la volonté d'un homme [juste] en ce qui concerne le salut d'un autre [6]. » La Sainte Vierge n'a pas pu ne pas avoir à notre égard le mérite *de congruo*. En effet, d'après S. Thomas, c'est la loi de l'amitié qui incite Dieu à donner satisfaction aux désirs du juste. Or la grâce dont l'âme de Marie était ornée atteignait un degré de perfection incomparable. Selon la doctrine consacrée au concile de Trente [7], Marie, sous l'influence de cette grâce, a pu passer toute son existence terrestre sans commettre le moindre péché véniel, pratiquant au contraire les vertus d'une manière sublime. Une créature aussi parfaite, brûlant à coup sûr du feu d'un amour ardent pour Dieu et pour les hommes, a provoqué de la part de Dieu une réciprocité d'amour tendant à accueillir favorablement les moindres désirs de la « Servante du Seigneur ».

* *

II. — En quoi ne réside pas la supériorité du mérite de Marie sur celui des saints. — Certains auteurs expliqueraient volontiers la supériorité du mérite de Marie par une participation immédiate à la rédemption objective [8]. Si, en effet, même par un mérite subordonné à celui du Christ, Marie avait participé au mérite rédempteur lui-même, non seulement la supériorité de son mérite sur celui des saints apparaîtrait avec une évidence indiscutable, mais encore la nature de ce mérite dépasserait les possibilités des autres créatures.

Nous avons déjà dit, à plusieurs reprises, notre répugnance à admettre ce concours méritoire et immédiat de Marie à la rédemption objective. Il n'y a qu'un Rédempteur, Jésus ; et si l'on veut conserver à l'enseignement traditionnel toute sa force, on doit admettre que la participation de Marie à notre rédemption laisse intact le rôle exclusif du Rédempteur. En bonne rigueur de théologie, cette participation ne doit s'expliquer qu'en attribuant à Marie une coopération à la rédemption, considérée *dans ses effets en nous*. Admettre en elle un mérite, fût-il de simple convenance, par rapport à la rédemption considérée *en elle-même*, c'est, semble-t-il, ébranler dans ses fondements traditionnels le dogme de la Rédemption par le Christ. La critique décisive qu'a faite de cette opinion hasardée le P. Lennerz, professeur à l'Université Grégorienne (voir *Ami*, 1947, p. 615, 1re col.) ne peut pas ne pas convaincre un esprit non prévenu.

Pour réfuter cette critique, le P. Dillenschneider a bien voulu nous rappeler une page de son ouvrage, que la loyauté nous fait un devoir de reproduire :

« Il faut, écrit-il, distinguer dans la rédemption objective les données essentielles et les données accessoires. Les données essentielles de l'œuvre rédemptrice objective, celles qu'il importait aux hommes de connaître tout d'abord, comportent la mort du Christ, par quoi le chef de l'humanité a seul satisfait rigoureusement à la justice divine et nous a mérité à tous *de condigno* et absolument la vie éternelle. C'est à ces données essentielles auxquelles Marie n'a aucune part, que s'attachent l'Ecriture, les Pères et les documents du magistère, lorsqu'ils nous disent que seul le Christ nous a rachetés, a satisfait pour nous en rigueur de justice et nous a acquis le salut. Les données secondaires de notre restauration objective impliquent la coopération de Marie comme associée de surcroît au Rédempteur. Elles font, par décret divin, partie de l'économie rédemptrice, telle qu'elle devait se réaliser, mais n'entrent aucunement comme élément complémentaire dans l'acte rédempteur du Sauveur, qui reste indépendant dans son mérite et sa satisfaction. Que cette coopération mariale de pur surcroît, bien que voulue par Dieu, soit restée dans l'ombre, provisoirement, même pendant de longs siècles, il n'y a là rien qui doive surprendre le théologien qui admet l'évolution homogène du dogme. Ce n'est que par une lente maturation que l'idée primitive de la Nouvelle Eve est devenue le *principium consortii* universel qui fonde le mérite corédempteur de Marie [9]. »

Le P. Lennerz pourrait ici répondre : tout d'abord, qu'il est difficile de concevoir une participation réelle, effective de Marie à la rédemption objective, alors que l'acte rédempteur du Sauveur reste indépendant dans son mérite et sa satisfaction (et c'est là précisément la contradiction inhérente à la thèse du « comérite rédempteur ») ; — ensuite que l'évolution homogène de l'idée primitive de la Nouvelle Eve n'aboutit pas nécessairement et même ne peut aboutir à l'association de Marie et de Jésus-Christ dans le mérite rédempteur considéré en lui-même. L'exposé magistral qu'a fait M. Goossens de la doctrine traditionnelle de la Nouvelle Eve [10] montre bien que jusqu'au XXe siècle la

[4] *Somme théol.*, IIIa, q. 19, a. 4. Trad. du P. Héris (sauf quelques modifications), dans l'édition de la « Revue des Jeunes » *Le Verbe incarné*, t. III, Paris, 1931, p. 143.

[5] *Somme théol.*, Ia-IIae, q. 114, a. 6. — On lira les développements de ces idées fondamentales dans l'ouvrage du P. Dillenschneider, *Marie au service de notre Rédemption*, p. 374-401.

[6] *Somme théol.*, Ia-IIae, q. 113, a. 6.

[7] *Conc. Trid.*, Sess. VI *de justificatione*, can. 23 ; Denz.-Bann., n. 833.

[8] Sur cette expression, voir *Ami*, 1946, p. 57, 2e col.

[9] *Marie au service de notre rédemption*, p. 331.

[10] Cf. *Ami*, 1946, p. 59-61. — Le P. Dillenschneider a montré lui-même la difficulté « d'établir par la doctrine des Pères la coopération directe de Marie à notre rédemption au sens strict du mot ». Cf. *Le problème du comérite médiateur de la Vierge*, dans le *Bulletin de la Société française d'études mariales*, 1936, p. 163.

« lente maturation » qui devait aboutir au mérite corédempteur était inexistante. Le développement normal de l'idée de la Nouvelle Eve a été la participation de Marie, non seulement à l'Incarnation, mais à la Rédemption, participation qu'une évolution *in eodem sensu, eadem sententia* doit maintenir respectueuse de la prérogative exclusive du Rédempteur.

Nous redirons donc une fois de plus qu'il nous semble contraire à la vérité d'enseigner un mérite *de congruo* de la Vierge Marie relativement à la rédemption *objective*. Là n'est pas et ne peut pas être la supériorité du mérite de Marie sur le mérite des autres saints [1]. La participation de la Mère du Sauveur à notre rédemption ne doit s'expliquer, répétons-le, qu'en attribuant à Marie une coopération à la rédemption *considérée dans ses effets en nous*, c'est-à-dire à la rédemption qu'avec les auteurs contemporains nous appelons subjective [2].

* *

III. — Comment s'affirme la supériorité du mérite de Marie sur celui des autres saints ? — Dissipons tout d'abord une équivoque qui, vraisemblablement, est à la source de plus d'un malentendu. Certains auteurs entendent par « rédemption objective » l'*acquisition* des grâces ; par « rédemption subjective » la *distribution* ou *dispensation* des grâces [3]. Le P. Lennerz fait observer que l'acquisition des grâces elle-même peut, sous un certain rapport, faire partie de la rédemption subjective :

« Le Christ, écrit-il [4], a mérité pour que le juste puisse mériter. Par un acte méritoire, le juste « acquiert » pour lui la grâce ; mais le juste peut aussi mériter pour les autres, c'est-à-dire leur « acquérir » la grâce. Il existe dans l'Eglise un trésor des mérites du Christ, auquel s'adjoint l'apport des mérites de la Bienh. Vierge et de tous les saints. La dispensation de ce trésor est confiée au Souverain Pontife. Ces mérites, les justes les ont « acquis ». Or les mérites des justes appartiennent à l'ordre de la rédemption subjective. Donc « l'acquisition des grâces » relève aussi bien de l'ordre de la rédemption objective que de l'ordre de la rédemption subjective. S'il en est ainsi, on voit immédiatement, en parlant seulement du mérite et de l'acquisition des grâces sans autre précision, qu'il est facile de confondre l'ordre dans lequel doit se placer mérite et acquisition des grâces. On ferait facilement cette inférence : par sa compassion la Bienh. Vierge nous a mérité des grâces, donc elle nous a acquis ces grâces, donc elle a coopéré à l'œuvre de notre rédemption. Mais si l'acquisition des grâces peut être conçue comme relevant de l'ordre de la rédemption objective et subjective, la conclusion doit être : donc, elle a coopéré à notre rédemption *ou* dans l'ordre de la rédemption objective, *ou* dans l'ordre de la subjective. Si l'on n'y fait attention, on risque fort de se tromper dans l'interprétation des textes en transposant à la rédemption objective ce qui relève de la rédemption subjective et vraisemblablement doit être interprété en ce sens. »

La conclusion logique de nos articles antérieurs, dont l'idée fondamentale a été reprise dans le paragraphe précédent, c'est que tous les textes concernant la coopération mariale à la rédemption, même en ce qui concerne l'acquisition des grâces, doivent être compris dans le sens d'une coopération soit simplement médiate à la rédemption objective, soit immédiate à la rédemption subjective.

[1] Dans la dernière édition du *De Verbo Incarnato* du professeur Parente, de l'Université romaine de la Propagande (Rome-Turin, 1946, voir *Ami*, 1948, p. 174), tout un paragraphe (p. 307-313) est consacré en majeure partie à la participation de Marie au mystère de la Rédemption. L'argumentation vise en particulier la thèse de Mgr Lebon, mais aussi d'une manière générale l'opinion d'une coopération immédiate à la rédemption objective. L'auteur rappelle d'abord les documents du magistère et conclut : « *ex his documentis sententiam illam de concausalitate vera et propria B. Deiparæ, quoad redemptionem producendam, erui posse nondum perspicimus* ». Les documents de la révélation et de la tradition l'amènent à cette triple constatation : « *Ratio igitur cooperationis et consociationis B. Deiparæ in Redemptione a Christo peracta, repetenda est ex ejus divina Maternitate eidemque commensuranda est. Hæc et non alia videtur esse veritas manifestata in fontibus revelationis... S. Scriptura nos docet opus redemptivum Christo exclusive tribuendum esse. Item Patres de quadam necessitate Incarnationis loquuntur propterea quod nulla creatura genus humanum reparare potuisset...* »
Puis, M. Parente soulève les difficultés « non paucæ, nec leves » qui s'opposent directement à la thèse de la coopération de Marie à la rédemption objective : « a) *Maria redemptione Christi indiget ideoque ad opus redemptivum active cooperari nequit ; b) si Maria cooperatur ad Redemptionem, particeps fieret et meriti et satisfactionis de condigno, quod implicat ; c) cooperatio Mariæ realis-physica aliquid operi Christi adderet, quod quidem Redemptorem dedecet.* »
Dans quelle mesure faut-il donc admettre la coopération de Marie à l'œuvre de notre rédemption ? Pour le déterminer, il faut, déclare notre auteur, procéder « cum maxima theologica cautela ». En premier lieu, Marie nous obtient la grâce par son intercession (*impetrando*). Il ne s'agit donc pas d'une causalité instrumentale à la manière des sacrements : simple causalité morale. Ensuite, elle peut être dite participante à l'œuvre rédemptrice en raison de son intime association au Rédempteur en toutes choses. En raison de sa maternité, Marie a eu une réelle participation physique à la rédemption : tous ses actes au pied de la croix (consentement au sacrifice du Fils et compassion à ses douleurs) sont un élément *accidentel* dans l'ordre de la causalité morale, permettant à Marie d'intervenir *médiatement* (par son Fils, seule cause véritable) dans la *production* des fruits de la Rédemption.
D'où le corollaire suivant : Marie a pu mériter pour nous, non en justice (ce qui est le propre du Christ), mais en convenance : la grâce, la rémission des péchés, le salut éternel et tout ce que le Christ nous a mérité en justice selon la doctrine expresse de Pie X : *Ea tamen, quoniam universis sanctitate præstat conjunctioneque cum Christo, atque a Christo ascita in humanæ salutis opus, de congruo, ut aiunt, promeret nobis quæ Christus de condigno promeruit.*

[2] Et ici, nous sommes pleinement d'accord avec le P. Dillenschneider (*op. cit.*, p. 368), ainsi que nous l'avons dit l'an dernier (p. 615), non pas en « tronquant » une citation de cet auteur pour lui donner l'air d'une concession, mais en nous inspirant de toute la suite de son exposé. Sans doute, cet exposé est émaillé çà et là de l'expression « rédemption objective » ; mais, question de terminologie mise à part, l'idée fondamentale développée dans tout ce paragraphe est celle-ci : « Si l'on songe à déterminer l'apport positif direct de la Corédemptrice à notre restauration objective, il faut se tourner *vers les effets rédempteurs dont l'humanité sera bénéficiaire* » (Dill., *op. cit.*, p. 368). Dans tout le développement qui suit, il n'y a pas une idée qui ne puisse être acceptée par les partisans de la thèse que nous défendons, il n'y a pas une idée qui puisse corroborer la thèse d'une participation mariale à la rédemption objective d'une manière directe et immédiate. Nous admettons pleinement que Marie « est mise à part » pour « représenter le genre humain au Calvaire » ; qu'à l'instant solennel de la mort du Christ « elle entre, en notre nom à tous, par l'acquiescement de sa foi, — foi œcuménique — dans la passion rédemptrice du Christ » ; mais nous nions que ce soit là une « coopération immédiatement salvifique », tout au moins à l'acte rédempteur même du Christ.

[3] Cf. C. Van Crombrugge, *De universali B. Mariæ in re salutis mediatione*, dans les *Collationes Gandavenses*, 1923, t. x, p. 23.

[4] *Considerationes de doctrina B. Virginis mediatricis*, dans *Gregorianum*, 1938, t. xix, p. 430. Nous traduisons pour la commodité des lecteurs.

Cela dit, on peut facilement établir sous quels aspects le mérite de convenance, apporté par Marie dans cette coopération à l'acte rédempteur de son divin Fils, est supérieur au mérite possible des autres saints.

1° Tout d'abord, la charité, qui est le principe de ce mérite, existait, dans l'âme de la Sainte Vierge, à un degré incomparablement supérieur. Cette vérité a été brièvement rappelée dans le premier paragraphe de cet article. Mais qu'on veuille bien se reporter à notre « Chronique de théologie mariale » du 31 octobre 1946, ainsi qu'à des études plus anciennes [5], on constatera que la doctrine commune, reçue de l'ensemble des théologiens, affirme en Marie une réelle supériorité de grâce et, partant, de charité, relativement à la grâce des saints et des anges pris collectivement [6]. Incomparable grandeur de la Vierge saluée par l'ange, « pleine de grâce » !

2° Mais ensuite — et nous touchons ici un point où la comparaison avec les autres saints s'avère impossible — une autre considération doit retenir notre attention. Quelle que soit la valeur accordée aux mérites d'un saint, aucun théologien n'oserait soutenir que ces mérites puissent s'étendre au salut de tous les hommes sans exception. La raison en est que chaque juste est et demeure une personne privée, ne pouvant mériter que pour tel et tel. La « Nouvelle Eve », associée au Christ Rédempteur dans l'œuvre du salut de tous les hommes, n'est plus, à ce titre, une personne privée : elle est la Mère, la Médiatrice de tous les hommes et son mérite bienfaisant doit s'étendre à tous et marquer de son empreinte toutes les grâces dont l'acquisition et la répartition sont assurées aux hommes [7]. Mérite du *fiat* de l'Incarnation ; mérite de l'offrande de son Fils au Calvaire ; mérite de son intercession en notre faveur ; mérite de sa compassion, les satisfactions de Marie s'ajoutant à la satisfaction du Christ : tous ces mérites de Marie, offerts pour notre salut, sont intervenus près de Dieu, au titre de mérites de convenance, dans l'acquisition et la dispensation des grâces. Ainsi, pouvons-nous conclure avec le P. Merkelbach, « il existe par là une double différence entre le mérite de la Bienh. Vierge et le nôtre : 1° La Bienh. Vierge a pu mériter en convenance pour les autres non seulement certaines grâces, mais toutes les grâces et chacune d'elles ; 2° Elles les a méritées non seulement dans leur application à chaque homme, mais encore dans leur acquisition pour tout le genre humain racheté par son Fils. Et voici la raison de cette double différence : d'une part la Bienh. Vierge Marie, par sa fonction de Mère du Rédempteur de tous les hommes, était constituée son associée dans la Rédemption et la Mère spirituelle de tous ; d'autre part, elle seule a coopéré à l'œuvre même de la rédemption, en raison même de la nature de sa fonction et de son activité, ordonnées naturellement au profit de la rédemption de tous [8]. »

* *

Il est aisé de conclure, en répondant directement à la question posée par notre consultant : Oui, à notre avis, le mérite *de congruo* est, chez la Sainte Vierge, d'une autre nature que chez les saints. Et cela, non pas tant parce qu'il émane d'une charité plus intense, que parce qu'il est ordonné, par sa nature même à un ordre universel, alors que le mérite des saints demeure toujours ordonné à des buts particuliers.

Faut-il aller plus loin et trouver, dans la grâce sanctifiante elle-même dont était ornée l'âme de Marie, le principe de cette différence spécifique ? Le cardinal Billot [9] estimait vraisemblable une différence spécifique dans la grâce du Christ par rapport à la grâce des simples justes, en raison de la prééminence qu'accordait à l'humanité du Christ l'union hypostatique. Pourquoi, en raison de l'association intime de Marie au Christ Rédempteur et de la portée universelle de son mérite, ne pourrait-on pas, toutes proportions gardées, s'orienter vers la même hypothèse à l'égard de la grâce de Marie, principe de ce mérite ? La grâce sanctifiante est une participation de la nature divine. Or Dieu n'est-il pas participable, tant dans l'ordre surnaturel que dans l'ordre naturel, d'une infinité de manières, spécifiquement différentes ?

A. Michel.

Q. — Que répondre à un catholique instruit (peut-être à tendances protestantes) qui, sans nier les bienfaits de notre dévotion à la Sainte Vierge, la trouve singulièrement et maladroitement exagérée, même parfois aux dépens du Christ ? Ainsi, dit-il :

1° Vous célébrez comme une grande fête le jour de la Conception de la Sainte Vierge (8 décembre) et vous n'en faites pas autant pour le jour de la Conception du Christ (25 mars). Bien plus, cette dernière date devient pour vous encore une fête de la Sainte Vierge.

2° Vous avez une fête de la Présentation de la Sainte Vierge au Temple (21 novembre), fête qui n'a aucun fondement évangélique ; tandis que la Présentation du Christ au Temple, à l'âge de 40 jours, épisode si joliment évoqué par l'Evangile et si riche de leçons, vous en faites encore une fête de la Sainte Vierge (2 février).

3° Que penser de cette tentative de créer une nouvelle fête de la Vierge sous le titre : « Marie dispensatrice de toutes les grâces » ? Qu'est-ce que cela peut bien signifier ? Dieu écouterait toutes les prières qui lui sont adressées de tous les points du monde, mais chargerait la Sainte Vierge, qui n'est ni infinie, ni omniprésente, de distribuer quelques millions de faveurs dans le même instant ? Matériellement ? évidemment non ! — Spirituellement ? qu'est-ce à dire, si cela veut dire quelque chose ?

R. — Nous avions hésité à reproduire cette consultation qui nous vient d'un prêtre distingué, exerçant son ministère dans un diocèse où les protestants (du moins dans la contrée où ce prêtre réside) sont très nombreux. Réflexion faite, cependant, nous la portons à la connaissance de nos lecteurs. Elle servira du moins à éclairer les *zelantes* qui jugent parfois sévèrement le rédacteur chargé de la théologie dogmatique, quand il essaie de freiner ce qui lui paraît exagération et improbabilité, dans certaines conclusions actuelles de la théologie mariale. Le 7 août dernier, nous écrivions à ce

[5] Voir *Ami*, 1926, p. 577 suiv.
[6] *Ami*, 1946, p. 53, 2e col.
[7] Voir cette pensée dans Friethoff, *op. cit.*, p. 74.
[8] B.-H. Merkelbach, *Mariologia*, p. 329.
[9] Billot, *De Verbo incarnato*, Rome-Prato, 1912, thèse XVII, § 2, p. 209. Cf. *Ami*, 1925, p. 131, 2e col. et *Dict. de théol. cath.*, art. *Jésus-Christ*, t. VIII, col. 1285.

sujet : « L'inconvénient est de fournir une arme de polémique aux protestants » (p. 616). La consultation d'aujourd'hui en est une preuve. M. le chanoine Baudiment a cru devoir publier un article intitulé : « De quelques outrances de la théologie mariale contemporaine » (*Année théologique*, 1945, p. 105). Il serait souhaitable qu'on ne soit pas obligé de signaler de nouvelles « outrances ».

* *

Cette réflexion préliminaire ne doit pas être interprétée comme un acquiescement aux remarques assez impertinentes du « catholique instruit » dont la consultation présente s'est fait l'écho.

Au fond, en effet, les deux arguments tirés de la fête du 25 mars et du 21 novembre sont bien fragiles.

« *Vous célébrez comme une grande fête le jour de la Conception de la Sainte Vierge* (8 décembre) *et vous n'en faites pas autant pour le jour de la Conception du Christ* (25 mars). *Bien plus, cette fête devient pour vous encore une fête de la Sainte Vierge.* »

Eliminons d'abord ce dernier grief qui semble bien jouer sur les mots. Il est vrai que le titre liturgique de la fête du 25 mars est : *In Annuntiatione B. M. V.* et que la préface de la messe est celle de la Sainte Vierge. Mais il eut été étonnant qu'en fêtant la conception virginale du Sauveur, l'Eglise n'ait pas mis en relief celle qui eut l'insigne privilège de devenir par là « Mère de Dieu ». Relisez soit l'office du bréviaire, soit les textes du missel et vous constaterez que le souvenir de la conception du Sauveur y tient la place principale, précisément parce qu'elle est la raison même de l'annonce faite par l'ange à Marie. Les textes liturgiques de la messe sont d'ailleurs, en notable partie, empruntés à la messe de la Vierge du temps de l'Avent, pour la raison que nous indiquerons tout à l'heure ; et la pensée dominante de ces textes est la venue prochaine du Verbe incarné. L'oraison rappelle « qu'à la parole de l'Ange, le Verbe s'est incarné dans le sein de la bienh. Vierge Marie » ; l'épître, empruntée à Isaïe, reproduit la célèbre prophétie : « Une vierge concevra... » et l'évangile est celui-là même par lequel S. Luc raconte l'entrevue de l'ange et de Marie : « Vous concevrez dans votre sein et vous enfanterez un fils... L'Esprit-Saint surviendra en vous et la vertu du Très-Haut vous couvrira de son ombre. C'est pourquoi le [fruit] saint qui naîtra de vous sera appelé le Fils de Dieu ». Dom Cabrol [1] a donc bien raison d'identifier « mystère de l'Annonciation » et « mystère de la conception du Christ ». Le titre de la fête liturgique ne change pas la nature du mystère qu'elle commémore. La fête de l'Annonciation de la Bienh. Vierge Marie est donc bien la fête de la conception du Christ.

Mais, nous dit-on, ce n'est pas « une grande fête » comme le jour de l'Immaculée Conception. Liturgiquement, c'est vrai. Et même, ajoutons une remarque qui pourrait donner plus de poids à l'objection : alors que la fête de l'Immaculée Conception est, dans l'Eglise universelle, fête d'obligation, la fête de l'Annonciation n'est plus comptée aujourd'hui parmi les fêtes de précepte [2]. Il y a là comme un vestige de l'ancienne législation interdisant la solennité des fêtes en Carême. Cette loi nous donne l'explication des difficultés éprouvées au début pour fixer au 25 mars la fête de l'Annonciation. Le X^e^ concile de Tolède, en Espagne, avait pris à ce sujet, une décision dont le rappel est ici opportun : « Il n'y a unité en Espagne que pour les fêtes du Seigneur, mais il n'y en a pas pour les fêtes de Marie ; ce jour, auquel l'ange apporta à Marie le message, *ne peut souvent être célébré, soit à cause du carême, soit à cause de la Pâque ;* aussi décidons-nous que dans toute l'Espagne, *suivant ce qui se pratique aussi ailleurs*, la fête de l'Annonciation sera célébrée le 18 décembre, huit jours avant la Noël, *et avec autant de solennité que la fête de Noël* [3]. »

Aujourd'hui encore, il arrive fréquemment que la fête ne peut être célébrée le 25 mars — la rubrique le prévoit expressément — et doit être transférée au lundi après le dimanche *in albis*. On comprend ainsi : 1° que la fête ne puisse être célébrée aussi solennellement que l'Immaculée Conception ; 2° que beaucoup de textes liturgiques de l'Annonciation soient empruntés au temps de l'Avent.

« *Vous avez*, continue-t-on, *une fête de la Présentation de la Sainte Vierge au Temple* (21 nov.), *fête qui n'a aucun fondement évangélique ; tandis que la Présentation du Christ au Temple..., vous en faites encore une fête de la sainte Vierge* (2 fév.). »

Ici encore, il faut reconnaître que le titre liturgique de la fête, soit dans le missel, soit dans le bréviaire est : *In festo Purificationis B. M. V.* Mais on sait très bien, et par l'origine mosaïque de la fête, et par le sens que le christianisme y a attaché, que la purification de la mère est inséparable de la présentation du fils. Les leçons du premier nocturne de matines le rappellent expressément [4]. L'oraison de la messe, d'ailleurs, met en relief la présentation de Jésus : « Comme votre Fils unique, revêtu de la substance de notre chair, a été en ce jour présenté dans le Temple, ainsi [que] nous vous soyons présentés avec des cœurs purifiés. » Faut-il également rappeler que la deuxième et la quatrième oraisons de la bénédiction des cierges invoquent Jésus, « vraie lumière qui illuminez tout homme venant en ce monde » ou encore « présenté [au Temple] dans la substance de notre chair. » D'ailleurs la procession elle-même, avec les cierges allumés qui symbolisent Celui qui « éclaire les nations » est un hommage éclatant à Jésus. La préface est de Noël et marque bien que la Purification est une fête de Jésus autant que de Marie. Ajouterons-nous un petit détail non négligeable ? On sait que la messe votive du Sacré-Cœur peut se dire le 1^er^ vendredi du mois, là où se font le matin des exercices spéciaux en l'honneur du Sacré-Cœur (avec l'approbation de l'Ordinaire) ; mais cette messe est interdite *aux fêtes de Notre-Seigneur y compris la Purification...*

[1] Art. *Annonciation*, dans le *Dict. d'arch. et de lit.*, t. I, col. 2242.

[2] Code, can. 1247, § 1.

[3] *Hist. des conciles*, Hefele-Leclercq, t. III, p. 294.

[4] Ex., XIII, 2, 12 ; Lev., XII, 2-8.

Quant à la fête de la Présentation de la Sainte Vierge, elle n'a sans doute aucun fondement évangélique, si l'on entend parler d'évangile *canonique*. Quelles que soient les « broderies » ajoutées par les évangiles apocryphes (*Protévangile de Jacques, Evangile du pseudo-Matthieu, Evangile de la Nativité de Marie*) à un fond historique commun, « le fait que les Pères grecs aient si communément admis et prêché la Présentation [de Marie] au Temple, que les Eglises d'Orient l'aient très anciennement fêtée et que l'Eglise romaine elle-même la fête depuis plusieurs siècles, constitue un grave argument en faveur de cette tradition [5]. » D'ailleurs, historiquement, la fête du 21 novembre n'est qu'une transposition de la *Dédicace de Sainte-Marie-la-Neuve*, comme la *Dédicace du Saint-Sépulcre* (13 sept.) a donné naissance à la fête de l'*Exaltation de la Sainte-Croix* (14 sept.). Le rite double majeur de la Présentation de Marie au Temple place cette fête, au point de vue liturgique, dans un rang manifestement inférieur à celui de la Purification (double de 2e classe) [6].

* *

Nous avons, à plusieurs reprises déjà, exposé le problème à la fois doctrinal, théologique et psychologique, sous-jacent à la prérogative mariale de la « dispensation de toutes les grâces » [7].

Si vous le voulez bien, nous résumerons sous trois chefs l'enseignement dispersé dans tous ces articles et vos préventions, espérons-le du moins, s'évanouiront d'elles-mêmes.

1° *Doctrine*. — Nous l'avons exposée, en analysant le *De mediatione universali B. M. V.* de M. Bittremieux [8]. — On ne peut restreindre la médiation de la Sainte Vierge à la distribution des grâces. Marie est médiatrice tout d'abord en raison de la situation exceptionnelle qu'elle occupe entre Dieu et nous par sa dignité, son excellence, approchant de Dieu plus qu'aucune autre créature ; elle est médiatrice, ensuite, moralement, par la coopération qu'elle a apportée au Christ dans l'œuvre de notre rédemption, soit à l'Annonciation, par le *fiat* qu'elle a prononcé, soit au Calvaire, par la part prise aux souffrances expiatrices et aux mérites rédempteur, et cette médiation près du Médiateur se continue dans le ciel par une toute puissante intercession.

Mais la médiation mariale s'exerce aussi dans la distribution de la grâce. *Mater divinæ gratiæ*. — Le *Magistère* s'est prononcé sur ce point par la voix des souverains pontifes, Benoît XIV, Pie VII, Pie IX, Léon XIII, ce dernier dans les encycliques *Octobri mense, Jucunda semper, Adjutricem populi. Diuturni temporis*. Dans l'encyclique *Ad diem illum*, Pie X appelle la Vierge-Mère : *universorum munerum dispensatrix* ou encore : *princeps largiendarum gratiarum ministra*. Dans l'allocution prononcée en français (6 avril 1919), Benoît XV s'exprime ainsi : « Dans tous les prodiges, il convient de reconnaître la médiation de Marie, par laquelle, selon le vouloir divin, nous arrive toute grâce et tout bienfait » ; et encore : « Il ne faut jamais exclure le souvenir de Marie, pas même lorsqu'un miracle semble devoir être attribué à l'intercession ou à la médiation d'un bienheureux ou d'un saint », à tel point, ajoute le pape, que les Pères ont salué Marie du nom de *Mediatrix mediatorum omnium* [9]. La concession de l'office et de la messe de la « Vierge Marie, Médiatrice de toutes les grâces » est encore une manifestation de la pensée du Magistère ordinaire. Cette pensée est si nettement établie que le P. Lercher, S. J. n'hésite pas à écrire : « *Thesis* [de dispensatione omnium gratiarum per Mariam] *enuntiat communem persuasionem Ecclesæ, in natura rei solide fundatam et a Sede Apostolica commendatam* [10]. »

Cette thèse qui exprime — il faut s'en souvenir — la commune persuasion de l'Eglise, qui est solidement fondée dans la nature même des choses et que recommande le Siège apostolique, s'appuie sur trois arguments qui semblent décisifs :

La *raison théologique* : la Vierge a coopéré avec le Christ pour l'acquisition des grâces ; il est juste qu'elle soit également sa coopératrice dans la distribution des mêmes grâces.

De la *Sainte Ecriture* deux textes surtout offrent un fondement sérieux : le Protévangile (Gen., III, 15) et S. Jean, XIX, 26. Dans l'un et dans l'autre, il s'agit de la maternité de Marie vis-à-vis des hommes, maternité non pas physique, mais morale et spirituelle dans l'ordre de la grâce.

La *Tradition* enfin proclame cette vérité soit directement, soit indirectement : directement lorsqu'elle affirme la coopération de Marie avec Jésus-Christ dans la distribution de la grâce ; indirectement, lorsqu'elle affirme l'union intime de la Vierge - Mère avec le Rédempteur et le pouvoir quasi-souverain qu'elle exerce sur Lui [1].

Une conclusion dogmatique semble s'imposer : la définibilité du dogme de la Médiation universelle.

2° *Théologie*. — La théologie s'est emparée de cette doctrine pour exposer la manière d'expliquer cette médiation. Nous nous sommes suffisamment expliqué en ce qui concerne la part prise par Marie à la Rédemption elle-même, et au mérite qu'elle a pu présenter à Dieu pour nous obtenir les grâces salutaires (*Ami*, 1946, p. 52 sq. ; 1947, 609 sq.). Il est inutile d'y revenir. La consultation présente vise principalement la *distribution* des grâces, rôle marial dont fait état l'oraison de « la bienh. Vierge Marie, médiatrice de toutes les grâces » (31 mai) *Domine Jesu, Christe, qui... beatissimam Virginem... apud te Mediatricem constituere dignatus es ; concede propitius, ut quisquis ad te beneficia petiturus accesserit, cuncta* PER EAM *impetrasse lætetur*.

Nous avons abordé ce problème jadis (1935, p.

[5] Bricout, *Dict. prat. des conn. relig.*, t. IV, col. 743.

[6] Cf. Leclercq, art. *Présentation de la Vierge*, *Dict. d'arch. et de liturg.*, t. XIV, col. 1728.

[7] *Ami*, 1925, p. 49-51 et 625-626 ; 1927, p. 514 ; 1930, p. 1-5 ; 1932, p. 59 ; 1935, p. 580, complété par 1936, p. 490 ; 1938, p. 594-595.

[8] *Ami*, 1927, p. 314.

[9] Cf. *Documentation cath.*, 9 avril 1919.

[10] *Instit. theol. dogm.*, t. III, p. 361, Innsbrück, 1925.

[1] Depuis notre article de 1927, d'excellents ouvrages ont abordé cette question de doctrine. C. Friethoff, O. P., *De Alma socia Christi mediatoris*, c. 7, p. 177 sq. (1936). — B.-H. Merkelbach, O. P., *Mariologia*, 5a pars, surtout art. 4, p. 362 sq. (1939) ; — J. Keuppens, *Mariologiæ compendium*, 2e ed., 1947, II, sect. II, n. 819 sq. ; — Armand Plessis, *Manuel de mariologie dogmatique*, 3e partie, a. 2, p. 288 sq.

580), en rendant compte du bel ouvrage du P. Mura, *Le corps mystique du Christ, sa nature et sa vie divine* [2], et notre pensée, plus ou moins mal comprise a dû être précisée l'année suivante (1936, p. 490). Dans la distribution de la grâce, le P. Mura semblait attribuer à Marie une véritable causalité instrumentale productrice de toute grâce en nos âmes. Et nous pensions — et nous pensons encore — qu'il y a là, si la causalité instrumentale doit être entendue en son sens strict, une exagération bien inutile. Sans doute la médiation mariale existe actuellement, s'exerce actuellement ; mais cette médiation ne fait que prolonger pour chacun des bénéficiaires l'intervention initiale à l'Incarnation et au pied de la croix. A ce secours *toujours permanent* et *toujours agissant* peut s'ajouter, en des cas déterminés où Marie veut exercer plus particulièrement sa bienveillance et sa puissance maternelles, une nouvelle intercession spéciale de la Mère en faveur d'enfants privilégiés. Ainsi nous avons une explication amplement suffisante à la fois de la médiation universelle et des interventions particulières de la Vierge. La causalité de Marie consiste donc formellement dans l'intercession ou l'impétration — causalité *d'ordre moral*.

Faut-il aller plus loin [3] et faire de Marie un instrument de causalité physique relativement à la distribution de la grâce ? Le P. Mura a eu des émules : « L'action propre de la Vierge est constituée par les actes d'intelligence et de volonté, par lesquels Marie intercède pour nous auprès de Dieu, afin que la grâce nous soit concédée. Et Dieu qui pourrait nous accorder cette grâce à tant d'autres moments, de tant d'autres façons et sous tant d'autres formes, la donne précisément *à qui* Marie veut, *autant* qu'elle veut, *comme* elle veut et *quand* elle veut. L'action de Dieu, cause principale, passe tout entière par l'action de Marie, cause instrumentale , elle élève et renforce cette action, *d'elle-même seulement capable d'obtenir la grâce* [4]. » Nous avons souligné le dernier membre de phrase, précisément pour montrer que, de sa nature, le pouvoir médiateur et dispensateur des grâces est en Marie un simple pouvoir d'intercession ; mais à cette intercession Dieu ne peut rien refuser. Puisque donc Marie est l'*omnipotentia supplex*, il semble inutile de surajouter l'explication, plus verbale que réelle, d'une causalité physique instrumentale, inouïe dans l'Ecriture, la tradition et peu conciliable au dire de Suarez, avec la saine théologie [5].

Marie est instrument de Jésus-Christ dans la dispensation de la grâce, oui, certes, mais instrument d'une causalité très spéciale, que M. Bittremieux a désigné d'un mot heureux : *causalitas motiva* [6] Entendons à ce sujet Bossuet s'adressant à la Vierge :

> « Vous avez en vos mains, vous avez, si j'ose le dire, la clef des bénédictions divines. C'est votre Fils qui est cette clef mystérieuse par laquelle sont ouverts les coffres du Père Eternel ; il ferme et personne n'ouvre ; il ouvre et personne ne ferme. C'est son sang qui fait inonder sur nous les grâces célestes. Et à quel autre donnera-t-il plus de droit sur ce sang qu'à celle d'où il a tiré tout son sang ? Sa chair est votre chair, ô Marie, son sang est votre sang ; et il semble que ce sang précieux prenait plaisir à ruisseler pour vous à gros bouillons sur la croix, sentant bien que vous étiez la source dont il découlait. Au reste, vous vivez avec lui dans une amitié si parfaite qu'il est impossible que vous ne soyez pas exaucée [7]. »

« Ces derniers mots de Bossuet, dit le P. Terrien [8], suffisent à dissiper je ne sais quelle imagination de certaines âmes, se figurant dans leur simplicité, qu'il en est des dons surnaturels de la grâce *comme d'une chose qui serait matériellement transmise de Jésus-Christ à sa mère, pour que nous la recevions d'elle* [9]. L'expression de « canal » [ou de « cou »] souvent employée, confirmerait cette illusion. Non, la grâce n'a rien de semblable. C'est Dieu lui-même qui l'infuse dans les âmes, mais en considération des mérites de Jésus, à la prière de Marie. Voilà dans quel sens cette bénie Vierge est aussi la *trésorière* de la grâce. A Dieu ne plaise que nous matérialisions ce qui de sa nature est purement spirituel ! »

3° *Psychologie.* — L'explication théologique proposée donne à notre correspondant la vraie signification de « Marie, dispensatrice de toutes les grâces ». La Sainte Vierge, si parfaite soit-elle, n'est certes ni infinie, ni omniprésente. Mais sa puissance d'intercession, sa médiation s'étendent à toutes les grâces qui découlent de la Rédemption, puisque par son mérite personnel, elle nous a obtenu *en convenance* tout ce que Jésus nous a *mérité en justice*. Nous avons dit plus haut que la médiation actuelle de Marie n'était que le prolongement de son intervention initiale à l'Incarnation et au pied de la Croix. N'imaginons donc pas Marie agitée de mille préoccupations se surajoutant les unes aux autres : son œuvre de Médiatrice, elle en a posé, une fois pour toutes, le principe permanent et toujours agissant. Son âme reste, fixée dans la contemplation de la vision béatifique, miroir divin dans

[2] Nous avons reçu il y a quelques semaines le 1er vol. de la 3e édit. revue et augmentée. Nous en rendrons compte prochainement dans une chronique qui étudiera *le Christ, son corps mystique et le mystère de l'Eglise*. Ce 1er vol. n'indique pas encore si l'auteur maintient son opinion.

[3] Ne parlons pas, dans la distribution des grâces par Marie, de l'hypothèse d'une causalité *dispositive intentionnelle*, imaginée d'après l'opinion de Billot en causalité sacramentelle. Voir ce que nous avons dit de ce système dans le *Dict. de théol. cath.*, art. *Sacrements*, t. XIV, col. 621-624.

[4] A. Plessis, *op. cit.*, n. 263.

[5] « C'est chose inouïe que la bienh. Vierge soit un instrument du Christ dans la production de la grâce : autrement on pourrait dire aussi qu'il s'en sert comme d'un instrument pour la consécration de son corps et de son sang, dans l'action du sacrifice ; ce qui serait hérésie pure. Donc, elle n'est d'aucune manière cause efficiente de la grâce, principalement si l'on parle d'une loi régulière et constante. Pourtant, si quelqu'un prétendait que, dans des cas exceptionnels et par manière de miracle, elle a été choisie pour être l'instrument proprement dit d'une sanctification particulière, comme celle de Jean-Baptiste ou de tout autre, ce serait pour le moins affirmer une chose incertaine, mais toutefois sans mériter la censure. » *De mysteriis Christi*, disp. XXIII, sect. I, § *Dicendum primo*. (Trad. du P. Terrien, *La Mère des hommes*, t. I, p. 410-411).

[6] Cf. *Ami*, 1927, p. 314.

[7] *Sermon pour la fête de la Compassion*, 1651, ed. Lebarq, t. I, p. 87.

[8] *La Mère des hommes*, t. I, p. 352.

[9] Nous soulignons, car cette réflexion de l'éminent théologien marial nous semble dénoncer directement l'illusion sous-jacente à l'opinion d'une « causalité instrumentale physique ».

lequel, d'un seul regard, elle aperçoit non seulement tous ses enfants, mais encore leurs besoins, leurs tentations, leurs prières. Elle n'est donc pas sujette aux difficultés que la psychologie naturelle pourrait accumuler à l'occasion d'un objet aussi complexe et aussi considérable, et la distribution des grâces s'opère sans qu'il soit question d'une transmission pour ainsi dire matérielle dont Marie serait « le canal ».

A. M.

Q. — J'ai reçu jadis d'une agence privée une demande toute faite pour la définition de l'Assomption. Je n'y ai point répondu. Mon objection ne concerne pas le dogme lui-même, — je le crois de toutes les forces de mon âme, — mais son utilité.

Quand une vérité fait déjà partie de l'enseignement ordinaire de l'Eglise, d'une façon claire, indéniable, que tous les membres de l'Eglise l'acceptent, quelle est l'utilité d'une définition solennelle ? Qu'ajoute à la croyance de cette vérité pareille déclaration ? N'est-ce pas l'enseignement des théologiens que l'Eglise est infaillible dans son enseignement ordinaire ? Or, nous avons ici le fait de l'Assomption clairement enseigné par l'Eglise, — qui en a fait une fête d'obligation, — accepté par tous les catholiques. Que pourrait ajouter à l'assurance de cette croyance la définition du Souverain Pontife ? Y a-t-il des degrés dans l'infaillibilité ? Quand les théologiens déclarent l'enseignement ordinaire de l'Eglise infaillible, qu'entendent-ils par là, s'il est nécessaire de recourir encore à une définition solennelle ?

Avant la guerre, quand le sujet de la définition de l'Assomption comme article de foi, faisait déjà le sujet d'articles de revues, quelques-uns donnaient comme raison l'honneur spécial qu'apporterait à Marie cette définition. Comme si le don d'infaillibilité avait pour but de rehausser l'honneur accordé à N.-S. et aux Saints ! Si l'Eglise juge bon de donner à la fête de l'Assomption une plus grande solennité, elle n'a qu'à la déclarer fête de première classe avec octave privilégiée. C'est ici une question de liturgie, pas une question de doctrine.

Qu'en pense l'*Ami ?*

R. — Nous répondrons brièvement à ces remarques d'un très vénérable consultant. Sa lettre présente la question de l'Assomption de la Sainte Vierge sous un double aspect : dogmatique, liturgique.

Au point de vue dogmatique, nous n'avons pas à examiner l'*opportunité* d'une définition solennelle mais simplement sa *possibilité* et son *utilité*. L'opportunité relève du jugement de l'Eglise ; la possibilité et, dans une certaine mesure l'utilité, du jugement des théologiens.

Il semble que notre vénéré correspondant n'ait pas suffisamment saisi qu'il y a, en effet, deux degrés dans l'infaillibilité ou, pour s'exprimer plus correctement, qu'il y a un double objet de l'infaillibilité.

L'objet *primaire* du magistère infaillible, ce sont toutes les vérités qui appartiennent formellement à la foi ou aux mœurs *et sont révélées par Dieu*. Si l'infaillibilité doit s'exercer, c'est, de toute évidence, avant tout dans l'enseignement des vérités révélées. Les vérités appartenant à la *foi* sont celles qui demeurent dans l'ordre principalement spéculatif, par exemple, les mystères de la Sainte Trinité, de l'Incarnation, de la Rédemption, du péché originel, de la présence réelle, etc. Les vérités appartenant aux *mœurs* sont celles qui relèvent de l'ordre moral et pratique, tout en constituant des dogmes de la foi catholique précisément parce qu'elles sont révélées : par exemple, l'enseignement de l'Eglise relatif au culte de la Trinité, du Sacré-Cœur, aux commandements de Dieu, au mérite des bonnes œuvres, à l'administration du baptême, de l'eucharistie et, en général, des sacrements. Et c'est un *dogme de foi* que l'Eglise ou le Pape sont infaillibles quant à l'objet primaire du magistère.

L'objet *secondaire* du magistère infaillible, ce sont toutes les vérités, tous les faits qui sont en rapport étroit avec les vérités révélées, mais *qui ne sont pas eux-mêmes révélés par Dieu*, ou du moins *dont on ne peut constater la révélation*. Il faut, en effet, que l'Eglise puisse non seulement enseigner les vérités révélées, mais encore les défendre contre de fausses interprétations, démasquer l'erreur sous toutes ses formes, établir les conséquences logiques des dogmes, montrer comment peuvent être pratiquement réalisés les enseignements du Christ relativement à la sanctification des fidèles. Dans cet objet secondaire rentrent : les jugements de l'Eglise sur les *faits dogmatiques*, en raison de leur rapport étroit avec le dogme (la question du droit et du fait chez les Jansénistes en est un exemple) ; la vérité des *censures* doctrinales *infra hæresim ;* la *canonisation des saints ; l'approbation des Ordres religieux* et certains aspects de la *Liturgie*. — Sans être un dogme de foi, c'est une *certitude théologique, proche de la foi*, que l'Eglise et le Pape sont infaillibles quant à cet objet secondaire.

Ces principes rappelés, nous sommes complètement d'accord pour affirmer que le magistère ordinaire de l'Eglise suffit à présenter une vérité religieuse comme de foi... lorsqu'il est certain, d'après l'enseignement de ce magistère, que ladite vérité est vraiment révélée de Dieu. Mais, précisément, est-ce le cas de l'Assomption ? « Le fait de l'Assomption est, dit-on, clairement enseigné par l'Eglise, qui en a fait une fête d'obligation ; il est accepté par tous les catholiques. » C'est entendu. Mais la question présentement agitée dans les discussions théologiques est de savoir si ce fait est enseigné par l'Eglise, s'il est accepté par les catholiques, *comme un fait relevant de la révélation divine*. Si cette appartenance à la révélation était clairement enseignée par le magistère ordinaire, une définition *ex cathedra* n'ajouterait rien et aurait pour unique résultat de couper court à toute instance, d'ailleurs insuffisamment fondée, en un sens contraire au dogme déjà acquis. Mais les controverses présentement agitées, les solutions que l'on s'efforce d'y donner, ont pour objet la démonstration que l'Assomption — dont personne ne doute comme fait relevant du domaine des vérités religieuses certaines — est un fait *révélé formellement*, d'une manière *tout au moins implicite*.

Si le Souverain Pontife prononce *ex cathedra* qu'il faut croire de foi divine et catholique au dogme de l'Assomption, il aura affirmé par là, et d'une manière infaillible, que cette vérité appartient à l'objet primaire du magistère et qu'elle est donc révélée par Dieu. Si la définition *ex cathedra* n'intervient pas, la vérité de l'Assomption restera confinée dans l'objet secondaire du magistère : nous serons toujours obligés d'y croire, non de foi divine et catholique, mais de foi ecclésiastique ou mieux,

peut-être, de foi médiatement divine. Dans le premier cas, quiconque nierait le « dogme » de l'Assomption deviendrait *ipso facto* hérétique. Dans le second cas, qui est le stade actuel de la croyance, la négation de l'Assomption comporterait un grave péché d'erreur, mais non une hérésie formelle.

Mais peut être notre correspondant ferait-il une instance. — Même à l'égard de l'objet secondaire du magistère, l'Eglise et le Pape sont infaillibles. Ne pas accepter le fait de l'Assomption, tel qu'il est cru aujourd'hui par l'ensemble des fidèles et enseigné par l'ensemble des évêques, reviendrait donc en réalité, par un détour, à nier l'infaillibilité de l'Eglise et du Pape et à commettre ainsi une véritable hérésie. — Eh bien ! non. Même en niant une vérité infailliblement enseignée par l'Eglise ou le Pape, mais *relevant de l'objet secondaire de leur magistère infaillible*, on ne commettrait pas encore une hérésie formelle, mais simplement un péché, très grave d'ailleurs, d'erreur dans la foi. Remarquons comment le concile du Vatican a défini l'infaillibilité pontificale : « Le pontife romain, quand il parle *ex cathedra*..., jouit, grâce à l'assistance divine... de cette infaillibilité dont le divin Rédempteur a voulu enrichir son Eglise ». L'infaillibilité du Pape est définie, non absolument, mais relativement à l'infaillibilité de l'Eglise : le Pape est personnellement infaillible comme l'Eglise est infaillible. Or c'est *un dogme de foi* — donc une vérité révélée — que l'Eglise (et donc le Pape) est infaillible quant à l'objet *primaire* du magistère : c'est simplement une vérité *théologiquement très certaine* — donc ne relevant pas nécessairement de la révélation elle-même — que l'Eglise (et donc le Pape) est infaillible quant à l'objet *secondaire* du magistère. Voilà pourquoi, aujourd'hui encore, si quelqu'un, pour nier le fait de l'Assomption, allait jusqu'à nier l'infaillibilité de l'Eglise dans la proposition de ce fait, il ne serait pas formellement hérétique, mais pécherait néanmoins gravement contre la foi.

Subtilités, dira-t-on ? — Non certes, car ces distinctions, fondamentales en ecclésiologie, montrent l'utilité résultant d'une définition *ex cathedra* touchant l'Assomption. Cette définition montrerait le caractère révélé de ce fait si glorieux pour la Vierge Marie et ajouterait un lien de plus, authentiquement voulu de Dieu, unissant Marie à Jésus dans tout le développement de l'économie de l'Incarnation. Question de doctrine au premier chef.

Quant à la question de liturgie, élever la fête de l'Assomption au rite double de 1re classe avec octave privilégiée, elle paraît, de prime abord, beaucoup moins importante et, disons-le-, à notre humble avis, moins désirable que la définition. Ce serait la porte ouverte aux octaves privilégiées pour des fêtes qui ne sont pas de Notre-Seigneur. Où s'arrêterait-on ?

Il est bien entendu que les idées ici exprimées ne visent nullement l'*opportunité* d'une définition de dogme de l'Assomption. Sur ce point, c'est aux évêques, c'est au Saint-Père à prendre une décision sous leur propre et entière responsabilité.

A. M.

Q. — J'habite un pays à population mixte, moitié catholique, moitié protestante. Les protestants ont de nombreux cimetières de famille dans leurs champs, près de leurs maisons.

Une personne de ma paroisse, très originale, issue de mariage mixte, mais élevée dans la religion catholique, avait demandé à être enterrée dans le cimetière protestant de sa famille, à côté de son père protestant. Je n'ai été prévenu de cela qu'après sa mort.

Fallait-il insister auprès de la famille, peu religieuse, jusqu'à menace de refus de sépulture ecclésiastique pour qu'elle ne tienne aucun compte de la volonté de la défunte ? Les canons 1204 et 1205 prescrivent bien la sépulture des fidèles en lieu bénit, mais sans l'indication d'aucune sanction contre quiconque demanderait le contraire.

Je me suis contenté de témoigner ma désapprobation en réduisant la solennité des funérailles, et en n'accompagnant le corps que sur un court trajet au sortir de l'église. J'ai, en outre, demandé que le pasteur ne soit pas convoqué pour dire des prières sur la tombe, sinon je refuserais toute participation. Y avait-il lieu d'être plus sévère ?

Je vous serais reconnaissant de me faire connaître votre avis sur ce cas qui pourrait se renouveler.

R. — 1° Pour saisir toute la pensée de l'Eglise sur le point qui vous intéresse, il faut compléter ce que dit le Code par une réponse du Saint-Office du 13 février 1937 :

Proposito dubio : « *Utrum liceat sepelire in cœmeterio acatholico* ritu catholico et per ministrum catholicum personam catholicam quæ ex pietate erga catholicos parentes, propinquos aut amicos petat, aut ex alio fine honesto », Respondit : « *Tumulationem catholici in cœmeterio acatholico non esse permittendam*, multo minus cum assistentia ministri catholici et ritibus sepulturæ ecclesiasticæ. »

2° Quant à la gravité de *l'obligation* (cadavera fidelium *sepelienda sunt*, etc. ; canon 1205, § 1), voici ce qu'écrit Jorio (*Theologia Moralis*, vol. II, n° 508) : « Obligatio sepeliendi cadavera in loco sacro seu juxta ritum Ecclesiæ est generalis et *de se* tenet sub gravi. Ab hac igitur lege generali non voluntas *privati* hominis, sed tantum incommodum grave potest eximere, ut esset casus extraordinariæ epidemiæ, aut tempore belli, etc. »

3° Si nous rappelons ces textes, ce n'est pas pour en faire une application stricte à votre cas Dans votre question, en effet, il y a équivoque quant au sens du mot *cimetière*. Il nous semble certain qu'il s'agit *in casu* non pas d'un « cimetière » ni d'un « cimetière protestant », mais simplement d'un tombeau de famille, du *sepulchrum peculiare* du canon 1208, § 3 ou *sepulchrum majorum* du canon 1229. Le décret du Saint-Office parle d'un *cimetière* non catholique, ce qui en terme de droit n'équivaut pas à un tombeau de famille.

4° Donc, dans le cas que vous nous proposez, il semble qu'on ne pouvait soit refuser, soit menacer de refuser les obsèques ecclésiastiques. Les cas où ce refus doit être prononcé sont énumérés au canon 1240, et cette énumération est exhaustive. Le curé ne peut en ajouter d'autres. L'évêque même ne pourrait prendre une telle sanction que comme peine *vindicative* pour un *délit* (canon 2291, 5°). Il n'y a que la demande de crémation faite par le défunt (canons 1203 et 1240, 5°) qui entraîne *ipso jure* la privation des obsèques ecclésiastiques.

5° Il convenait en conséquence de manifester votre étonnement et votre réprobation et surtout d'exiger l'abstention d'un pasteur protestant : vous

avez bien agi en le faisant. Mais nous ne croyons pas que vous aviez le droit de refuser les obsèques. Et ceci en raisonnant par analogie avec ce qu'a décidé le Saint-Office au sujet de la crémation. Quand celle-ci est *imposée* par la famille, le défunt garde son *droit* aux obsèques religieuses, mais le prêtre doit s'abstenir d'accompagner le cadavre jusqu'au lieu de l'incinération (St-Off, 15 sept. 1886 et 19 juin 1926. — Voir plus de détails dans le *Dict. de Théol. Cath.*, au mot *Sépulture*, t. XIV, col. 1885-1886). Bien que dans votre cas, la défunte ait elle-même demandé à être enterrée hors du cimetière bénit, puisque elle ne nous paraît pas avoir perdu de ce chef son *droit* à la sépulture ecclésiastique, son cas peut être assimilé à celui du défunt dont la famille exige l'incinération, exigence qui ne supprime pas son *droit*.

La Messe d'enterrement ou d'anniversaire n'est interdite que quand il y a privation de sépulture. Ce n'était pas votre cas.

6° Il y aurait une manière de tourner la difficulté que vous ne pouviez, semble-t-il, employer vous-même, mais qu'il peut être utile de faire connaître. Si votre défunte avait été la dernière personne survivante d'une famille qui s'éteint, ou si tous les membres de sa famille ayant droit sur le terrain du tombeau des ancêtres étaient devenus catholiques, vous pouviez alors utiliser le canon 1208, § 3 et demander à votre Ordinaire la permission de bénir ce *peculiare sepulchrum... ad instar cœmeterii*. C'est précisément ce qui se faisait jadis dans les catacombes de la primitive Eglise.

7° Enfin les circonstances toutes particulières que révèle votre question, et le fait que se rencontrent, dans votre région, des cas analogues montrent que, pour la *décision pratique*, votre ligne de conduite doit être demandée à votre Ordinaire à qui il appartient d'imposer à tous une pratique uniforme dans ces cas épineux.

En particulier il y a, dans ces conjonctures, obligation d'éviter le *scandale* et pour apprécier celui-ci, il est encore plus indispensable de provoquer les directives de l'Ordinaire. Voyez quelles précautions prend l'Eglise dans le cas (que nous avons vu analogue au vôtre) du défunt dont la famille (et non lui-même) a demandé l'incinération :

« Lorsque la crémation a été choisie non par la volonté du défunt, mais par une volonté étrangère, les rites et les prières de l'Eglise ne sont permis que dans la mesure où une déclaration faite en temps utile écarte suffisamment le scandale en spécifiant que le défunt est tout à fait étranger au traitement que l'on fait subir à son corps... Mais toutes les fois que les circonstances de temps ou de lieu, en rendant la déclaration inefficace, n'écarteront pas le scandale, l'interdiction des funérailles ecclésiastiques demeure entière. » (*Dict. Théol. Cath.*, t. XIV, col. 1886, résumant l'instruction du Saint-Office du 19 juin 1926).

C'est à votre Ordinaire qu'il appartient de juger si une déclaration de ce genre doit être faite et à apprécier les diverses circonstances qui pourraient même la rendre insuffisante pour la suppression de tout scandale.

Q. — La fin de la 7e leçon de la fête de S. Joseph dit : « *Ut partus ejus celaretur diabolo, dum eum putat non de virgine, sed de uxore generatum* ». Le démon pouvait-il ignorer la virginité de Marie ?

R. — Le bréviaire emprunte cette pensée à S. Ignace d'Antioche dans son épître aux Ephésiens. Explication d'ailleurs reprise par plusieurs Pères de l'Eglise, notamment Origène, S. Basile, S. Jérôme, S. Jean Chrysostome, S. Ambroise et par S. Bernard.

Voici ce que S. Thomas d'Aquin écrit à ce sujet : « D'après S. Augustin, quoique le diable ait, de par sa nature, un grand pouvoir, ce pouvoir est néanmoins limité par la vertu divine. Ceci permet de dire que, si le diable pouvait savoir par lui-même que la Mère de Dieu n'avait pas perdu son intégrité et était demeurée vierge, Dieu cependant l'empêchait de connaître le mode de l'enfantement divin » (*Sum. theol.*, IIIa, q. 29, a. 1, ad 3).

D'autres auteurs font difficulté pour accepter cette explication : « Une telle raison, dit Duns Scot, semble de peu de valeur. Comment, en effet, le diable aurait-il pu ignorer la virginité de Marie, si celle-ci n'a eu Joseph pour époux qu'en vivant avec lui comme s'il ne l'était pas ? Faut-il comprendre que le démon n'a pu être renseigné, parce que cela ne lui fut pas permis, bien que son intelligence eût naturellement pu connaître cette vérité ? Une telle explication est encore sans grande valeur, car, même si la Vierge n'avait pas été mariée, la même prohibition aurait pu exister » (*Op. Oxon.*, l. IV, dist. 30, q. 2, dans Balic, *Theologiæ marianæ elementa*, Sebenik, 1933, p. 59). Les remarques de Scot se retrouvent équivalemment chez Maldonat, *In Matth.*, I, 18 et chez Noël Alexandre, *Expositio litteralis et moralis evangelii.*

Pensez-donc ce que vous voudrez. Le mariage de S. Joseph et de la Sainte Vierge est justifié par bien d'autres motifs.

Q. — L'*Ami* peut-il m'éclairer sur la difficulté suivante ? Je visite un malade qui est atteint d'un cancer à la gorge. Son état ne fait qu'empirer progressivement : aucune guérison n'est possible, et on ne le soutient qu'avec un peu de liquide et des piqûres. Je lui ai parlé, pour la forme, de la sainte communion, sachant bien cependant qu'il ne peut pas avaler : il m'a répondu d'une voix imperceptible et plutôt par signe qu'il ne pourrait pas la recevoir. Alors, je me pose la question suivante : pourquoi, dans un pareil cas, un mourant ne pourrait-il pas être autorisé à communier sous l'espèce du vin ?

Puisque l'obligation de communier, surtout *in extremis*, est de droit divin, — puisque le Maître a dit que, pour avoir la vie, nous devions boire et manger son sang et sa chair, — comment justifier la sévérité de l'Eglise défendant à ses fidèles de rite latin, même en face de la mort, de communier sous l'espèce du vin, lorsque la communion sous l'espèce du pain leur est physiquement impossible ? Comment justifier cette sévérité à l'égard des fidèles de rite latin alors que, dans le rite grec, les fidèles communient sous l'espèce du vin comme ils veulent, même hors du péril de mort ?

Le péril d'irrévérence involontaire à l'égard du Précieux Sang, dans l'administration du Sacrement, peut-il prévaloir sur le droit et le devoir qu'a un malade de communier en face de la mort ? Les Sacrements ne sont-ils pas *propter homines* ?

R. — En 675, le canon 11 du XIe concile de Tolède permet « de faire communier seulement avec

le calice les malades qui, à cause de la sécheresse de leur bouche, ne pourraient pas consommer le pain consacré [1]. » Cette permission était limitée à l'Espagne. Il ne semble pas qu'on en ait usé longtemps. Sans doute la trouvait-on trop opposée à la pratique presque généralement observée dans l'Eglise de ne donner le viatique aux malades que sous l'espèce du pain.

Le plus ancien texte qui nous renseigne sur la communion des malades date du milieu du IIIe siècle. Il ne connaît cette communion que sous l'espèce du pain. Ecrivant à Fabius, évêque d'Antioche, Denys, évêque d'Alexandrie, cite le fait d'un prêtre, lequel, ne pouvant se rendre à l'appel d'un moribond, remet au petit-fils de ce dernier « un petit morceau de l'Eucharistie, en lui recommandant de le mouiller avant de le glisser dans la bouche du malade [2]. » Au cours des siècles suivants, les documents historiques enregistrent quelques cas d'administration du saint viatique sous les deux espèces [3] ; mais il semble bien que ce furent là des exceptions en faveur de personnages de marque, comme S. Benoît de Nursie et le roi de France Louis le Gros († 1137). Au VIIe siècle, Jacques d'Edesse [4] permettait aux Syriens de consacrer du vin pour la communion des malades ; mais cet usage fut abandonné dans la suite, car le savant maronite Abraham Ecchellensis [5] témoigne que de son temps, c'est-à-dire au XVIIe siècle, « les Syriens, les Maronites, les Jacobites, les Nestoriens, les Coptes ne donnaient le saint viatique que sous l'espèce du pain [6]. »

Nous dirons donc avec dom Leclercq qu' « il semble que de très bonne heure, sinon dès l'origine, l'usage ait prévalu de ne transporter que le pain consacré : ce qui se comprend sans peine, eu égard aux difficultés et aux inconvénients du transport d'un liquide [7]. » Et nous ajouterons que de semblables inconvénients et difficultés existent aussi pour la conservation d'une réserve de vin consacré.

* *

Ce sont donc des raisons d'ordre pratique qui ont amené l'Eglise à ne donner la communion aux malades que sous l'espèce du pain.

L'obligation de recevoir la sainte Eucharistie à l'article de la mort est de droit divin, mais non de nécessité de moyen [8]. Si le Seigneur a dit : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous ne possédez pas la vie en vous » (Jo., VI, 53), il a dit aussi dans le même discours : « Celui qui croit possède la vie éternelle » (VI, 48) ; et, en prenant congé de ses Apôtres au jour de son Ascension, il leur a dit : « Celui qui croira et sera baptisé, sera sauvé ; celui qui ne croira pas sera condamné » (Marc, XVI, 17)

On peut donc être sauvé sans la réception de l'Eucharistie.

Il n'y a aucun doute que la sainte communion, à l'article de la mort, soit d'un grand secours pour le moribond ; aussi, *lorsqu'elle est possible*, l'Eglise en fait une obligation grave. Mais le malade qui se trouve dans l'impossibilité de communier peut, par la prière, par sa soumission à la volonté de Dieu, par la communion spirituelle, recevoir les grâces normalement communiquées par le saint viatique [9]. Si les sacrements sont les moyens normaux de la communication des grâces, ils n'en sont pas les moyens exclusifs. On ne saurait donc prétendre que la pratique de l'Eglise de ne donner la communion aux malades que sous l'espèce du pain fasse tort à ceux d'entre eux qui se trouvent dans l'impossibilité de consommer le pain consacré. Mais peut-être, dans le cas qui nous est soumis, aurait-on pu faire pénétrer une très petite parcelle consacrée imbibée de liquide.

Q. — Comment expliquer la *Sanatio in radice* du mariage, dans l'opinion thomiste ?

On sait en effet que la raison pour laquelle Billuart par exemple (*Dissert.*, I, art. 5) ou Hugon (*De Matrim.*, art. II, § 5) refusent d'admettre que le mariage des infidèles puisse devenir sacrement à leur Baptême est que l'essence du mariage consiste (comme pour tout autre sacrement, excepté l'Eucharistie) dans une action transitoire, à savoir ici le contrat « *in fieri* », et que ce contrat ne peut être renouvelé, la permanence de ses effets n'entrant pas en ligne de compte.

Etant donné le principe ainsi invoqué, je ne vois pas très bien comment s'explique la *Sanatio in radice*. Ni dans Billuart ni dans Hugon, je n'ai trouvé la solution de ce problème. L'*Ami* pourrait-il me la donner ?

R. — L'opinion que vous présentez comme « thomiste » n'est pas spécifiquement telle puisque Vasquez et Perrone l'ont eux-mêmes défendue. Il semble bien qu'elle ait peu à voir avec le cas de la *sanatio in radice*.

Vous rapprocherez cependant les deux faits — la transformation du mariage naturel en mariage sacrement acquise automatiquement (suivant l'opinion commune que nous tenons pour vraie) en raison du baptême des deux conjoints, et la *sanatio in radice* — probablement parce qu'ils se produisent sans qu'il soit nécessaire de renouveler le consentement. Et, parce que Billuart identifie le sacrement de mariage avec l'acte même du consentement, acte essentiellement transitoire et qui, une fois acquis, ne peut plus avoir d'effet, il en conclut que, même au cas où des infidèles, validement mariés, seraient baptisés et renouvelleraient leur consentement, leur mariage ne saurait devenir sacrement : « Une chose une fois donnée et livrée, n'étant plus au pouvoir du donateur, ne peut plus validement être donnée par lui » (*loc. cit.*). Prenant acte de cette négation, vous concluez que la *sanatio in radice* ne peut s'expliquer dans une telle opinion, parce que le consentement qui n'a pu faire auparavant le mariage valide, n'étant pas renouvelé, le mariage est et reste invalide.

Il faut bien cependant que Billuart admette la validation du mariage quand intervient une *sanatio*

[1] Cf. *Dict. de théol. cath.*, t. XIV, col. 1186.

[2] Eusèbe, *Hist. Ecc.*, l. VI, ch. 44 ; *P. G.*, t. XX, col. 629 s.

[3] *Dict. de théol. cath.*, t. III, col. 558.

[4] Sur ce personnage, voir *Dict. de théol. cath.*, t. VIII, col. 286 s. ; *Lexikon für Theol. und Kirche*, t. V, col. 257.

[5] Sur ce personnage, voir *Dict. de théol. cath.*, t. I, col. 116 ; *Lexikon für Theol. und Kirche*, t. I, col. 116 s.

[6] *Dict. d'Archéol. et de Liturgie*, t. III, col. 2440.

[7] *Dict. d'Archéol. et de Liturgie*, t. III, col. 2439.

[8] *Dict. de théol. cath.*, t. III, col. 483.

[9] *Dict. de théol. cath.*, t. III, col. 573.

in radice. Comment en expliquerait-il la possibilité ? Billuart vous dirait sans doute que vous faites une confusion en établissant une parité entre les deux faits. Dans le cas du mariage contracté dans l'infidélité, le consentement a été donné et a réalisé vraiment le mariage. Un nouveau consentement n'ajouterait rien au premier et, puisque le mariage s'identifie avec l'échange mutuel des consentements, lequel est essentiellement transitoire, le sacrement devient impossible lors du baptême des deux conjoints [1]. Dans le cas de la *sanatio in radice*, le consentement a été donné, mais le mariage n'a pas été réalisé par suite d'un empêchement dirimant de droit ecclésiastique. Donc, il est encore possible, même dans l'opinion « thomiste » de le réaliser. Que fait la *sanatio ?* Elle ne se substitue pas au consentement ; car elle le suppose obligatoirement acquis *et persévérant.* Elle enlève seulement, de par la volonté du Souverain Pontife, l'empêchement préexistant de droit ecclésiastique. Et donc, en raison du consentement *toujours persévérant*, le mariage devient valide.

Q. — Le Purgatoire peut-il être l' « antichambre » des Limbes ? Un missionnaire nous écrit à ce sujet, estimant, à son avis, que beaucoup de païens sont incapables d'un péché mortel *formel*, mais qu'ils commettent évidemment beaucoup de péchés véniels formels. Ils ne peuvent être condamnés à l'enfer, mais il leur faudrait cependant expier ces péchés véniels formels. Le Purgatoire avant les Limbes ? Telle est donc la question posée.

R. — Il semble bien que si ces païens sont incapables de commettre un péché mortel *formel*, ils sont également incapables de commettre un péché véniel *formel*. Pour commettre un péché, quel qu'il soit, il faut avoir connaissance — au moins confuse — de la loi divine. Or cette connaissance est certainement plus accessible à l'intelligence humaine quand il s'agit d'obligations graves.

Notre réponse est donc très simple : *Nego suppositum.* Les défectuosités moindres que vous remarquerez chez vos païens ne seront — comme les défectuosités plus graves et qui normalement devraient attirer davantage leur attention — que des péchés *matériels*.

Q. — Sur quelle raison dogmatique se basent les théologiens pour regarder comme douteux le baptême si, dans la forme, on a omis « *et* » les deux fois, et même devant la troisième Personne ?

R. — Voici le paragraphe consacré par S. Alphonse de Liguori à cette question (nous traduisons en français) : « Le baptême est-il rendu invalide par l'omission de la conjonction *Et*, en disant : *Au nom du Père, du Fils, du Saint-Esprit ?* — Le nient Concina, ainsi que Tolet, Comitolus et Gebat, cités par [La] Croix. Ces trois noms, en effet, parce qu'ils sont entre eux opposés relativement, signifient bien la distinction des personnes. — La réponse affirmative est donnée par Reginald, Vivaldus et Conrad, cités également par La Croix. — Mais La Croix, d'accord avec Aversa, pense à bon droit (*recte censet :* S. Alphonse se rallie donc à cette opinion) que la valeur du baptême est suffisamment assurée, si la conjonction *et* précède au moins le nom de la troisième personne. D'une part, en effet, dans le langage courant, chaque fois que plusieurs noms sont unis copulativement au même verbe, il suffit que la conjonction *et* précède le dernier. Mais d'autre part, il semble bien que le mot *et* doive être exprimé avant le dernier nom : par lui-même le nom de Saint-Esprit n'est pas un nom notionel, dénotant la procession de la troisième personne. Le nom de « Saint-Esprit » convient et au Père et au Fils [1]. »

On le voit, c'est la forme trinitaire qui est en question. Il faut que la trinité des personnes soit indiquée « explicitement et distinctement » [2]. Par eux-mêmes, les noms de Père et de Fils, étant notionels, marquent explicitement et distinctement les deux premières personnes ; mais le nom, qui peut être simplement essentiel, de « Saint-Esprit » exige, pour une désignation explicite et distincte d'une troisième personne, la conjonction *et* marquant que « Saint-Esprit » n'est pas une apposition à Père et à Fils.

Ainsi Cappello déclare douteuse la forme dans laquelle, les deux fois, serait omise la conjonction *et* [3]. Mais si *et* est omis une seule fois, avant le nom du Fils, la forme doit être tenue pour valide, comme l'enseigne Lehmkuhl, s'appuyant sur une décision de la Cong. du Concile et du St-Office, 12 sept. 1801, pour le diocèse de Fiesole [4].

Q. — Selon l'opinion reçue, la profession religieuse *solennelle* équivaut à un second baptême, pour la rémission des péchés et des peines même temporelles qui leur sont dues. Pourrait-on l'affirmer également de la profession religieuse *simple ?* Si oui, dans quelle mesure ?

R. — L'équivalence de la profession religieuse au baptême quant à la rémission des péchés et des peines doit être bien comprise, si l'on veut éviter les exagérations et les confusions.

Le baptême est un sacrement qui, reçu avec les dispositions requises, remet *ex opere operato* non seulement les péchés mais la peine, même temporelle, due à ces péchés.

La profession religieuse — qu'elle soit solennelle ou simple, peu importe — n'est pas un sacrement

[1] Nous n'acceptons pas évidemment cette conclusion de Billuart. Voici ce qu'on peut dire, au sujet de sa position : « Il raisonne d'après un faux présupposé, à savoir que le seul contrat est dit et constitue en réalité le sacrement de mariage. En réalité, cependant, le sacrement de mariage, tout comme le mariage lui-même, s'entend principalement et surtout du *lien conjugal*. Or, en raison de la nature même de ce sacrement, ce lien, qui constitue le *res et sacramentum* du mariage, existe dans les conjoints infidèles bien que le sacrement extérieur [*sacramentum tantum*] n'ait pas précédé formellement, mais seulement d'une manière équivalente. Cette équivalence se trouve dans le simple contrat d'ordre naturel, qui n'est pas sacrement uniquement parce que les contractants ne sont pas chrétiens. Qu'advienne en ceux-ci le caractère baptismal, par le fait même sera corrigé le défaut qui, dans le contrat antérieur, était la seule cause empêchant le mariage d'accéder à la dignité du sacrement, et, par là, ce même mariage, toujours persévérant, revêtira, par le fait même, la formalité sacrée qui lui faisait défaut. » (D'après Billot, *De Sacramentis*, Rome, 1922, p. 384-385).

[1] *Theologia moralis*, ed. Gandé, Rome, 1909, t. III, p. 95 (*De Baptismo*, n. 112).

[2] Id., n. 108.

[3] *De sacramentis*, t. I, n. 142.

[4] Lehmkuhl, *Theol. moral.*, II, n. 89.

et, si elle remet les péchés et la peine qui leur est due, c'est uniquement *ex opere operantis* (Cf. Billuart, *De professione religiosa*, diss. IV, a. 3, § 2). On conçoit que les péchés, même mortels, puissent être remis par cet acte authentique de charité parfaite qu'est la profession religieuse, émise avec la résolution bien arrêtée d'appartenir totalement et irrévocablement à Dieu, « sous réserve, bien entendu, qu'il soit satisfait, en temps opportun, et s'il y a lieu, au précepte de confesser au prêtre les fautes mortelles connues comme telles » (A. Lemonnyer, *La vie humaine, ses formes, ses états*, édit. de la *Somme théologique*, Revue des Jeunes, Paris, 1926, note 68, p. 530). Quant à la rémission des peines temporelles, la profession religieuse, parce qu'elle est un véritable holocauste offert à Dieu, est, pour ce qui est d'elle et par sa vertu propre, un moyen efficace de l'obtenir (*ibid.*). C'est l'écho de la doctrine énoncée par S. Thomas d'Aquin (IIª-IIªᵉ, q. 189, a. 3, ad 3). Le saint Docteur s'exprime ainsi : « C'est une opinion fondée en raison de prétendre que, par l'entrée en religion, l'on obtient la remise de tous ses péchés. Si l'on peut satisfaire pour ses péchés moyennant quelques aumônes..., à plus forte raison doit-on considérer comme une suffisante satisfaction la totale consécration de soi-même au service de Dieu par l'entrée en religion. Cette manière de faire surpasse les autres y compris, d'après les *Décrets* (X, 33, q. II, cap. *Admonere*), la pénitence publique. S. Grégoire précise : « comme l'holocauste surpasse le sacrifice ».

Les grâces de pardon des péchés et de rémission des peines ne sont donc pas l'effet des vœux prononcés, mais de la charité avec laquelle sont prononcés ces vœux. La rémission des peines peut encore être l'effet de l'indulgence plénière attachée par les Souverains Pontifes à la profession religieuse.

D'où il résulte, à notre humble avis, que la distinction entre vœux solennels et vœux simples ne doit entrer ici en considération que dans la mesure où les premiers marqueraient une consécration plus entière *de la part du profès*. Nous sommes dans l'ordre de l'*opus operans* et non de l'*opus operatum*. Plus la charité du profès sera intense et plus sera utile à son âme l'émission des vœux de religion.

LITURGIE

REPONSES SUCCINCTES

1. — **Jeudi Saint : place du reposoir.** — I. C'est dans l'enceinte même de l'église, — « intra ecclesiam » (Cérém. des év., l. II, c. XXIII, n. 2) [1], — où se célébrera la fonction du Jeudi Saint, que doit être préparé le reposoir prévu pour celle-ci [2]. — On ne saurait donc, dans une maison religieuse, dresser ce reposoir ailleurs qu'à la chapelle, v. g. dans la grande salle de communauté.

II. D'autre part, il n'est pas permis d'utiliser le maître-autel comme reposoir pour le Jeudi Saint (*Mem. rit.*, tit. IV, c. I ; S. R. C., n. 4077, ad 10). Bien plus, l'accomplissement normal des fonctions liturgiques de ce même jour et du lendemain exige que ledit reposoir se trouve en dehors du chœur [3].

2. — **Samedi Saint : chant des prophéties.** — Le Samedi Saint [4], même dans les petites églises, le chant des prophéties incombe en principe à des clercs (cf. *Mem. rit.*, tit. VI, c. II, § III, n. 3). Aussi, à défaut de clercs, des moniales ne pourraient-elles, dans leur chapelle, assurer le chant de ces prophéties tandis qu'à l'autel leur chapelain les lirait à voix basse. Cela ressort *a pari* [5] d'une décision rendue par la S. C. des Rites le 23 avril 1875 (n. 3350), et interdisant le chant de l'épître par une moniale à la messe célébrée sans ministres sacrés dans la chapelle d'un monastère [6].

3. — **Funérailles de petits enfants le 2 novembre.** — Lorsque les funérailles d'un petit enfant ont lieu en la Commémoraison des fidèles défunts, ce doit être sans messe. Ce jour-là n'admet, en effet, que des messes de *Requiem* ; or, elles sont incompatibles avec le caractère de telles funérailles [7]. Si les parents le désirent, on pourra, — le lendemain ou l'un des jours suivants, — célébrer à leur intention soit la messe du jour, soit, à moins d'obstacle liturgique, une messe votive, v. g. celle des SS. Anges [8].

4. — **Approbation de nouvelles prières.** — « Orationes et pietatis exercitia ne permittantur in ecclesiis vel oratoriis, sine revisione et expressa Ordinarii loci licentia... » (can. 1259, § 1). Ainsi v. g. une prière composée par des élèves d'une maison religieuse d'éducation pour demander une grâce spéciale, ne pourrait — à quelque moment que ce fût — être récitée publiquement dans la chapelle de cette maison, avant d'avoir été soumise à l'Ordinaire du lieu et expressément sanctionnée par lui [9].

5. — **Occurrence de deux solennités patronales transférées.** — La translation de la solennité extérieure de la fête du Patron principal du diocèse au dimanche suivant, lorsque cette fête tombe en semaine, n'est obligatoire en France que dans les localités qui ne possèdent pas elles-mêmes un Patron liturgique dûment constitué [10]. Par conséquent, lorsque la solennité transférée du Patron principal du diocèse et celle du Patron principal d'une localité viennent à se rencontrer le même dimanche, on doit,

[1] Cf. Missel, rubrique spéciale du Jeudi Saint.

[2] S'il y avait, sous l'église ou sous la chapelle principale, une crypte où l'on accédât de l'intérieur de celle-là, on pourrait, au besoin, établir dans cette crypte le reposoir eucharistique du Jeudi Saint : il y serait encore « intra ecclesiam ».

[3] Cf. *Ami* 1926, p. 575, col. 2, ad I.

[4] De même, la veille de la Pentecôte et aux féries des Quatre-Temps.

[5] Il est à remarquer que, pour les prophéties, le célébrant est revêtu des mêmes ornements sacrés que pour la célébration de la messe.

[6] Lorsque les prophéties ne peuvent être chantées, elles sont lues à haute voix par le célébrant (cf. *Mem. rit.*, loc. cit.).

[7] De même, il ne conviendrait pas de procéder à ces funérailles dans une église tendue de noir.

[8] La messe votive ne jouit alors d'aucun privilège (S. R. C., n. 3510).

[9] Cf. Vermeersch, *Epitome Juris can.*, t. II n. 579. — Encore une telle approbation ne suffirait-elle pas, s'il s'agissait d'une prière en forme de *litanies* (can. 1259, § 2), et il faudrait recourir pour cela au Saint-Siège.

[10] Cf. S. R. C., 2 décembre 1891, *Decretum declarationis indulti pro solemnitate festorum transferenda*, n. 3754, I.

dans ladite localité, omettre la première de ces deux solennités et célébrer la seconde.

6. — **Qui peut toucher l'ostensoir vide ?** — « Quant à l'ostensoir lui-même, dit Bourbon [1], comme ce n'est point un vase sacré, les laïcs peuvent le toucher [quand il est vide], lors même qu'il a déjà servi ; mais il convient beaucoup, et c'est la pratique commune, qu'ils s'en abstiennent. » — « Quæ non sunt servanda ex obligatione, serventur ex sincera reverentia, » fait justement observer à ce sujet Mgr Callewaert [2].

7. — **Relique insigne et fête des Stes Reliques.** — Quand la fête des Stes Reliques a été concédée à un diocèse sous le rite double majeur, ce rite n'a pas à être modifié dans une église, du fait que celle-ci possède le corps d'un saint ou d'une sainte dont la fête est inscrite par ailleurs dans le calendrier diocésain approuvé par le Saint-Siège. C'est, au contraire, cette dernière fête qui, — même si, dans le calendrier général du diocèse, elle a seulement le rite semi-double ou simple, — pourra dans ladite église [3], mais là seulement, être célébrée à son jour propre sous le rite double mineur (cf. S. R. C., n. 1334, 3) [4].

8. — **Voile de l'ostensoir vide.** — Il n'est pas conforme à l'esprit de l'Eglise que des vases sacrés ne contenant pas la sainte Eucharistie soient exposés à la vue de tous. C'est pourquoi les auteurs enseignent que, quand v. g. l'ostensoir vide est transporté d'un endroit à un autre, ou encore quand il se trouve soit à l'autel, soit sur la crédence, il doit toujours être entièrement couvert d'un voile blanc [5].

9. — **Occurrence des solennités extérieures de S. Joseph et de Ste Jeanne d'Arc.** — Là où aucun de ces deux saints n'est Patron principal de la localité civile [6], la célébration de leurs solennités extérieures le dimanche est purement facultative (cf. S. R. C., 28 oct. 1913, § I, n. 2). Il s'ensuit que, si ces deux solennités viennent à se rencontrer le même dimanche, on peut : *a)* ou bien les omettre l'une et l'autre ; — *b)* ou bien n'en célébrer qu'une [7], savoir : celle qui répondra le mieux à l'attente des fidèles [8].

10. — **Versets et oraisons aux « saluts » du Saint-Sacrement.** — A ces « saluts », les deux dernières strophes du *Pange lingua* ne doivent normalement être séparées de la bénédiction du Saint-Sacrement que par le verset *Panem de cœlo, etc.*, et par l'oraison *Deus qui nobis sub Sacramento, etc.* [9]. A moins donc d'une spéciale autorisation du Saint-Siège, la place de tout autre motet, verset ou oraison et, à fortiori, des amendes honorables, est exclusivement avant le *Tantum ergo* [10]. On peut alors, suivant l'usage local : *a)* ou bien faire suivre immédiatement chaque motet de son verset et de son oraison ; — *b)* ou bien chanter à la file : d'abord tout les motets, puis tous les versets, et enfin toutes les oraisons ; ou mieux, d'après le P. Hægy, un seul verset : celui qui correspond à la première oraison (*Manuel de liturgie...*, 1925, t. I, p. 574, n. 79).

11. — **Propre de France : Ste Radegonde.** — Parmi les fêtes particulières concédées par le Saint-Siège à notre pays le 14 janvier 1914, il n'était pas fait mention de celle de Ste Radegonde. Ce fut seulement un peu plus tard que, sur la demande de Mgr de Durfort, évêque de Poitiers, la célébration annuelle de cette fête le 13 août, sous le rite double mineur, fut autorisée pour tous les diocèses de France et des colonies françaises (S. R. C., rescr. du 13 avr. 1921) [1]. Par là, il est vrai, ladite célébration n'était imposée nulle part [2] ; mais, — comme il arrive pour toute fête « indultive », — dès qu'un diocèse l'avait adoptée, elle y devenait obligatoire, si bien qu'ensuite elle ne pouvait plus y être supprimée sans l'assentiment exprès du Saint-Siège [3] (cf. S. R. C., n. 2338 ; n. 4042, ad 1).

12. — **Solennité extérieure des Sept-Douleurs.** — Lorsque le 3e dimanche civil de septembre [4] tombe le 21 du même mois (v. g. en 1947) et donc à la Saint-Matthieu, fête double de 2e classe et primaire, — on ne peut célébrer la messe de la solennité extérieure des Sept-Douleurs de la B. V. M. ni ce dimanche-là, ni, à moins d'un indult particulier, un autre dimanche (cf. S. R. C., 28 oct. 1913, n. 4308, § I, n. 2). Il faut : soit omettre purement et simplement la célébration de ladite solennité ; soit en joindre, — sous une seule conclusion, — l'oraison à celle de S. Matthieu (cf. *ibid.*). Dans la seconde hypothèse, on doit faire mémoire du dimanche occurrent et en lire l'évangile à la fin de la messe (cf. Nouv. rubr. du Miss., tit. IX, n. 1 et 3) ; quant à la préface, c'est nécessairement celle des apôtres.

13. — **Solennité extérieure de la Maternité de la B. V. M.** — Jusqu'à décision contraire, — et, bien entendu, sauf indult spécial, — la solennité extérieure de la fête de la Maternité de la B. V. M. ne peut être célébrée le 2e dimanche d'octobre que là où, antérieurement au *Motu proprio* « Abhinc duos annos », du 23 octobre 1913, cette fête avait été concédée pour ce même dimanche par le Saint-Siège et où, *dès ce temps-là*, on en faisait l'office sous le rite double de 1re ou de 2e classe (cf. S. R. C., 28 oct. 1913, n. 4308, § I, n. 2).

[1] *Introduction aux cérémonies romaines*, p. 90 n. 137.
[2] *De Missalis Romani liturgia*, sect. I, n. 493.
[3] Supposé que soient réalisées, en ce qui concerne la relique, les conditions requises par le droit.
[4] La messe de cette fête comporte alors le *Credo* (Rubr. gén. du Missel, tit. XI).
[5] Cf. Gardellini, *Instructio Clementina...*, § XIX, n. 2 ; — Bourbon, *Introduction aux cérémonies romaines*, p. 80, n. 121 ; — Barbier de Montault, *Traité de la construction des églises*, t. I, p. 333 ; — Pilkington, *La chiesa e il suo arredamento*, p. 18 ; etc.
[6] Peu importe que l'un ou l'autre de ces mêmes saints soit Titulaire de l'église paroissiale et qu'ainsi il donne son nom à la paroisse : il n'est pas pour autant Patron du lieu.
[7] Nous ne mentionnons que pour mémoire la faculté que l'on aurait alors de célébrer séparément les deux solennités le même jour dans la même église (cf. *Ephem. liturg.*, p. 235) : souvent, en effet, cette faculté est pratiquement inutilisable.
[8] Cf. *Ami* 1926, p. 682, col. 1, ad I, *b*.
[9] Il n'y a d'exception que pour les Quarante-Heures proprement dites (cf. *Instr. Clem.*, § 24 et 31).
[10] Cf. S. R. C., 23 mars 1881, n. 2530 ; 23 novembre 1906, n. 4194, ad 10, etc., etc.
[1] Voir ce rescrit dans *Ami* 1928, p. 222, col. 2.
[2] Cela ressort : *a)* de la teneur même du rescrit ; *b)* d'un passage de la lettre par laquelle Mgr de Durfort donnait communication de ce rescrit aux autres évêques de France : « Je ne doute pas que cet acte du T. S. Père réjouisse Votre Grandeur, et qu'elle inscrive au Propre de son diocèse le nom de Ste Radegonde. » (Cf. *Ami* 1926, p. 572, col. 2).
[3] Il en avait été de même des fêtes octroyées à la France par le rescrit du 14 janvier 1914.
[4] On y avait fait, jusqu'à 1913 inclusivement, l'office des Sept-Douleurs de la B. V. M., fête double de 2e classe, mais secondaire.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

Cursus manualis theologiæ dogmaticæ secundum divi Thomæ principia. — Marcolinus DAFFARA, O. P. — **I. De Sacramentis et de Novissimis.** — In-8 de XLII-823 p., 650 f. — **II. De Deo uno et trino.** — In-8 de XXIV-464 p., 425 f. — **III. De Deo creatore.** — In-8 de XVIII-262 p., 550 lire. — Turin, Marietti. — Dépositaire pour la France, P. Lethielleux, Paris.

Nous présentons ces trois volumes dans l'ordre chronologique de leur parution.

I. Un seul volume réunit les questions relatives aux sacrements et aux fins dernières. L'auteur n'a pas eu l'intention d'apporter des nouveautés et moins encore de « révolutionner » la théologie. Il veut simplement utiliser les sources anciennes et les travaux récents pour faire mieux comprendre la doctrine de S. Thomas.

L'étude des sacrements est conduite selon l'ordre habituel. La doctrine est exposée avec clarté et méthode. Dans la question de l'efficacité des sacrements, on ne sera pas étonné de voir le P. Daffara se ranger à l'opinion de la causalité physique perfective. Le Christ aurait déterminé spécifiquement et d'une manière immuable la matière et la forme des sacrements. Nous reviendrons, plus loin, sur ce sujet. — La nécessité du baptême, même pour les petits enfants, est affirmée avec une force qui élimine les opinions de Cajetan, de Schell, de Klee, etc. — L'auteur estime que les Apôtres « usaient habituellement du saint chrême dans l'administration de la confirmation », quand ce sacrement n'était pas l'occasion de signes extérieurs miraculeux.

Sur l'essence du sacrifice de la messe, notons la position adoptée : « Le Christ, prêtre principal, par le ministère du prêtre humain, en séparant en vertu des paroles de la consécration son corps et son sang dans le sacrement, représente sacramentellement, c'est-à-dire par un signe efficace, sa passion et sa mort et en même temps rend de nouveau présent l'acte intérieur par lequel il s'est offert sur la croix à Dieu le Père » (thèse XCII). Cette conception élimine la théorie de l'immutation réelle (Suarez, Tolet, de Lugo, Franzelin) et celle de l'oblation (Bérulle, de la Taille, Lepin).

La question controversée de l'attritionisme est résolue à la manière dominicaine : l'attrition, pour avoir valeur sacramentelle, comporterait un amour de bienveillance initial. Ce sont aussi des opinions de famille — très respectables — qu'on retrouve dans le traité de l'Ordre. Quant aux textes apportés en faveur de l'Extrême-Onction avant la lettre d'Innocent I^er^ à Decentius, des critiques sérieux pourront sans doute en discuter la portée.

Le traité des fins dernières reproduit la doctrine classique et même des opinions qui, pour être traditionnelles dans l'histoire de la *théologie* (v. g. les réceptacles des âmes dans l'autre vie) seraient susceptibles de revêtir quelque forme nouvelle. On sera reconnaissant à l'auteur d'avoir insisté sur l'état de *terme* qui commence à la mort et dans lequel il n'est plus possible au juste de pécher, au pécheur de se convertir (th. CLVIII). Dans l'ensemble, le P. Daffara se montre en parfaite communion d'idées avec l'*Ami du Clergé*, dont il cite d'ailleurs, assez fréquemment, les articles. Nous l'en remercions vivement.

* *

La détermination par le Christ de la matière et de la forme des sacrements, même d'une manière simplement spécifique, appelle, semble-t-il, une précision qui sera de quelque utilité. Le problème à résoudre est celui de l'institution *immédiate* des sacrements par le Christ nonobstant les variations des éléments sensibles qu'on peut historiquement constater en certains sacrements (ordre, confirmation, pénitence). L'histoire contredirait-elle le dogme ? La question a été reprise récemment par le R. P. Bouëssé, dans l'*Année théologique* (1947, fasc. 1), sous le titre : *De la nature des sacrements.* Le P. Bouëssé ne pense pas que l'orthodoxie catholique, même après le concile de Trente, oblige « à croire ou à penser que Notre-Seigneur a institué *immédiatement*, c'est-à-dire directement et par lui-même les sept sacrements de l'Eglise. Pour certains sacrements, comme l'Extrême-Onction, on peut penser que le Christ en est seulement l'auteur ou instituteur médiat. En d'autres termes, certains sacrements pourraient avoir été institués immédiatement par les Apôtres, par mandat direct du Sauveur » (p. 53). Il s'en faut, d'ailleurs, que le P. Bouëssé accepte, *en fait*, cette solution. Il ajoute, en effet, presque aussitôt : « Nous regardons cependant comme tout à fait improbable que Notre-Seigneur, l'Homme-Dieu pour qui l'avenir fut dès cette terre objet de connaissance aussi limpide que le présent, ait donné aux Apôtres une commission générale, sans déterminer en personne la fin spéciale aux divers moyens de sanctification dont en son nom ils devraient faire usage par la suite. Or, si Notre-Seigneur Jésus-Christ a enseigné lui-même, avant son Ascension, les fins spécifiques que l'Eglise a en vue dans l'administration de ces moyens de sanctification que sont les Sacrements, il est, du fait même, leur *instituteur immédiat* » (p. 54).

Cette solution de fait est, pensons-nous, la seule qu'on doive retenir, avec l'explication qu'y ajoute le P. Bouëssé. C'est d'ailleurs la thèse proposée jadis par Jean de Saint-Thomas et qui, dans le *Dict. de théol. cath.* (art. *Sacrements*, col. 531-536) sert de base dogmatique (col. 558 suiv.) à l'explication théologique de l'institution immédiate. La thèse de Jean de Saint-Thomas est peut-être plus précise dans ses formules. La voici, en bref : « Si nous voulions faire l'analyse de la réalité sacramentelle, nous devrions la considérer sous un double aspect : son aspect physique et réel, et c'est ici seulement qu'intervient la composition de matière et de forme ; l'aspect sacramentel, et ici intervient la composition de l'élément intentionnel (à savoir la signification sacramentelle imposée par le Christ) et de l'élément sensible. *Duplicem hic considerari compositionem in quolibet sacramento, altera est ex significatione et subjecto significationem recipiente ; altera est ex verbis et rebus, ex quibus fit integrum subjectum recipiens significationem* » (Jean de St-Thomas, disp. XXII, a. 6, dub. II, n. 36). Cette idée du grand théologien dominicain permettrait de résoudre plus facilement les difficultés historiques soulevées contre l'institution immédiate, en raison des modifications d'apparence « substantielles » apportées au cours des âges dans les éléments sensibles des signes sacramentels. « Cette institution immédiate porterait, disions-nous (art. cit. col. 577), directement sur l'être intentionnel... et, par voie de conséquence, sur l'*aptitude* de l'élément matériel (forme et matière) à signifier sacramentellement la grâce et à recevoir l'influence instrumentale de la passion du Sauveur pour produire cette grâce. Dans cette conception, la détermination matérielle... de l'élément sensible et réel du sacrement devient une question secondaire, n'entrant pas nécessairement, quand le Christ ne l'a pas fait lui-même, dans la « substance » du sacrement. »

C'est, semble-t-il, en termes plus explicites, l'idée proposée par le R. P. Bouëssé du choix fait par Notre-Seigneur « des fins spécifiques » que l'Eglise a en vue dans l'administration des sacrements. Mais, à notre avis, cette institution immédiate n'est pas seulement une vérité de fait, c'est aussi, après la définition tridentine, une vérité logiquement déduite du dogme de l'institution des sacrements par le Christ. (Cf. *Ami*, 1938, p. 307, 1^re^ col.).

* *

Dans le *De novissimis*, l'auteur insiste avec raison sur l'état de terme qui commence à la mort et dans lequel il n'est plus possible au juste de pécher, au pécheur, de se convertir (th. CLVIII). Il rappelle même le décret du St-Office (19 février 1936) réprouvant certaines thèses que l'*Ami* avait combattues (p. 986). Sur l'identité numérique des corps ressuscités, l'explication dite de Durand de Saint-Pourçain, encore qu'elle soit distinguée de celle de S. Thomas, ne lui est plus opposée et n'encourt aucune note réprobative. La prière *aux* âmes du purgatoire est considérée comme une pratique recommandable. Sur l'intensité des peines purificatrices, l'auteur accepte l'interprétation de S. Bonaventure et, en ce qui concerne l'enfer, sa doctrine est ferme et traditionnelle.

Ce volume du R. P. Daffara est recommandable en tous points ; les jeunes étudiants y trouveront la pure doctrine thomiste présentée à la lumière de ses interprètes les plus modernes. Une abondante bibliographie illustre chaque thèse et permet au lecteur de s'orienter dans le choix des meilleurs ouvrages. Un seul regret, et léger : l'omission d'études très importantes parues dans le *Dict. de théol. cath.*, alors que sont signalés, sur les mêmes sujets, des articles de revue beaucoup moins approfondis.

—o—

II. Le traité *De Deo uno et trino*, tout en se présentant comme un commentaire fidèle de la *Somme théologique*, a su faire la part qui convient à un exposé plus moderne. Il s'ouvre par des considérations sur la théologie en général et par un bref aperçu de l'histoire de la théologie catholique. Puis il étudie successivement : l'existence de Dieu et la démonstration de cette existence, les attributs divins, la connaissance naturelle et surnaturelle (vision intuitive) que nous pouvons avoir de Dieu, la science de Dieu, la volonté divine, la providence, la prédestination et la réprobation, la puissance de Dieu. — Il est inutile de dire que, dans la question de la science de Dieu, l'auteur « avec horreur » (*thomistæ horrent molinismum*) rejette le molinisme « qui enlève à la première et très universelle cause ce qui est le meilleur dans tout l'univers, l'acte du libre arbitre » (p. 289). Toutefois, dans les questions obscures de la prédestination de la réprobation, il insiste avec raison sur les points de doctrine qui unissent en fait les théologiens catholiques. On regrettera, en ce qui concerne les preuves de l'existence de Dieu, qu'il fasse état simplement des *quinque viæ* de S. Thomas et n'accorde pour ainsi dire aucune considération aux preuves psychologiques et morales. On nous permettra une petite remarque — déjà formulée jadis dans l'*Ami* — relativement à la thèse de Billot sur la connaissance divine des futuribles. L'auteur affirme que l'éminent théologien jésuite a accepté purement et simplement la thèse de Molina, science moyenne, existant en Dieu *antecedenter ad omne actuale decretum suæ voluntatis* (n. 345) ; et lui-même énonce ainsi la thèse thomiste : *futura conditionata cognoscuntur a Deo... in decretis objective conditionatis*, etc. Or Billot a textuellement écrit : *Ex hoc quod ponimus futuribilia cognita a Deo ante omne* ACTUALE *decretum voluntatis suæ, non excludimus decreta hypothetica quæ haberet Deus movendi voluntatem creatam... (De Deo uno et trino*, p. 209). Billot n'exclut donc pas le décret objectivement conditionné des thomistes, il exclut simplement la prédétermination *dans la volonté*. Et ceci est très thomiste et très conforme à la doctrine de S. Thomas, laquelle ne comporte qu'une prédétermination *causale* dans le décret divin lui-même (Voir *Ami*, 1935, p. 392-3). Mais il est regrettable — avouons-le sans détour — que Billot ait cru devoir invoquer le patronage de Molina.

Le traité *De SSma Trinitate* débute par un rappel des principaux documents du magistère, se continue par l'exposé de la révélation dans les Livres saints et des erreurs et hérésies opposées au dogme. A cette partie positive fait suite l'enseignement proprement spéculatif, sur les processions, les relations, les personnes divines, selon l'ordre de la *Somme*. Mais cet enseignement repose lui-même sur une base scripturaire et patristique abondamment documentée. Les missions invisibles de la Trinité dans l'âme juste sont esquissées en quelques pages ; sans doute l'auteur se propose-t-il de traiter avec plus d'ampleur ce sujet si important lorsqu'il abordera plus tard les problèmes de la grâce et de la vie surnaturelle.

La bibliographie est sérieusement établie, sa richesse n'épuise pas toutefois tous les travaux importants qui auraient pu et dû être signalés.

—o—

III. C'est au moment de mettre sous presse la recension des deux volumes précédents que nous parvient, de l'éditeur Marietti (Turin) le traité *De Deo creatore*. Il est divisé, selon l'ordre suivi par S. Thomas lui-même dans la *Somme théologique*, en quatre sections : 1° De la création en général et du gouvernement des créatures ; 2° Des anges ; 3° De la création du monde matériel ; 4° De la création de l'homme, substance composée d'esprit et de corps.

Les qualités de clarté, de méthode, de fidélité à l'enseignement de S. Thomas se retrouvent ici, telles que nous les avons appréciées dans les deux traités antérieurs. L'auteur excelle à mettre en relief, tout d'abord, l'enseignement du magistère : *documenta Ecclesiæ*. C'est la bonne méthode théologique pour un enseignement dogmatique, dont la théologie est appelée à déduire les conclusions doctrinales. Dans le conflit des opinions, l'opinion du Docteur angélique est toujours proposée comme la plus satisfaisante : impossibilité métaphysique d'une causalité créatrice instrumentale communiquée aux créatures même les plus parfaites ; impuissance de la raison à nier la possibilité d'une création *ab æterno ;* concours divin immédiat et prédéterminé à l'activité des créatures, même libres ; les anges différant entre eux spécifiquement ; leur création dans un état déjà surnaturel ; impossibilité de concevoir un péché de l'ange dans l'ordre naturel ; l'âme humaine, forme unique substantielle du corps, etc.

Les controverses relatives à un évolutionnisme possible dans l'exécution du décret divin relatif à la création ne sont pas sousestimées. En ce qui concerne l'origine du corps du premier homme et de la première femme, sans réprouver absolument la thèse transformiste suggérée par certains écrivains catholiques, le P. Daffara marque nettement sa préférence pour la doctrine qu'il estime traditionnelle. Le monogénisme originel est affirmée comme une thèse appartenant à la foi catholique (n. 522).

Très affirmatif dans ses préférences, l'auteur sait cependant exposer très iréniquement les opinions divergentes ou opposées. Une bibliographie suffisamment fournie permet d'ailleurs au lecteur curieux et désireux de s'instruire davantage, de se renseigner plus complètement sur la pensée du P. Daffara lui-même et sur celle des autres théologiens dont il se sépare.

A. M.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 20 aprilis 1948

Eug. LINDECKER *Vic. gen.*

Le gérant : A. BORDET.

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*, 4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)

P. 54. — Dans votre « Petit Courrier » vous avez indiqué la Maison Mame comme éditeur des ouvrages de Mgr Gay. Nous devons vous informer que ces livres, détruits dans le sinistre de 1940, n'ont pu être réimprimés depuis.

Prière pour fête sacerdotale *dans une paroisse*, par G. de Loussot. — 8 p., en 2 couleurs, 5 f. — Centre de Documentation sacerdotale, 19, rue de Varenne, Paris-7e.

Pour les journées de vocation, utilisez cette brochure ; elle comprend une prière dialoguée spéciale pour enfants, jeunes gens, parents, — une prière commune pour la paroisse et pour la France.

Chanoine A. Bellenger. — **La Providence d'Alençon.** — In-8 carré de 162 p. — Editions Alsatia, Paris.

La congrégation provinciale des Sœurs de la Providence d'Alençon prit forme à la fin du xviie s. sous l'impulsion de M. l'abbé Bélard, curé d'Alençon. Celui-ci, désireux de doter d'un métier les jeunes filles oisives de sa paroisse, créa un atelier dont les travaux de filerie, couture, tricot, point d'Alençon furent bientôt réputés. Pour diriger les ouvrières, il s'entoura de pieuses collaboratrices dont le groupe prit peu à peu le caractère d'un Institut religieux.

Après la Révolution, l'Œuvre s'étendit. Elle fonda des écoles, des orphelinats, des asiles pour enfants sourds-muets et aveugles, débordant largement le cadre de son diocèse d'origine puisqu'elle possède actuellement une maison en Lorraine. Malgré la persécution qui marqua le début de ce siècle, elle est aujourd'hui en pleine activité, adaptant son apostolat aux nécessités de l'heure présente ; c'est ainsi qu'elle dirige colonies de vacances, patronages, écoles ménagères, dispensaires, maisons de retraite, etc.

Tout en retraçant cette histoire, l'auteur s'arrête avec une complaisance justifiée sur quelques figures de premier plan, notamment telle Supérieure générale qui donna une vigoureuse impulsion à sa congrégation. Il termine par un aperçu concernant le but et les constitutions de la Providence, appelant de ses vœux un large essaim de recrues pour reconstituer des effectifs qui, là comme ailleurs, diminuent dangereusement.

Jeanne d'Arc. — No spécial de « *Fêtes et Saisons* ». In-4 illustré de 24 p., 25 f. (prix spéciaux par quantités).

Il faut lire et faire lire cette très belle évocation de Ste Jeanne d'Arc. Rapide, mais précise, constituée le plus souvent par les admirables réponses de notre jeune sainte, elle fait revivre la magnifique aventure et les mystérieux desseins de la Providence dont la France fut le témoin et le bénéficiaire.

On y puisera une dévotion plus éclairée et plus fervente envers notre sainte nationale.

Ant. Auda. — **Cours de chant grégorien.** — In-4 de 184 p. — Edit. nationale belge, 19, rue de la Brasserie, Ixelles, 1947.

M. Auda est un spécialiste très en vue de l'étude historique et théorique du chant grégorien. Il a écrit ce volume pour les élèves des collèges secondaires.

On y trouve donc les notions les plus élémentaires 1o sur les clefs, la gamme, les intervalles, l'écriture ; 2o sur la voix, son organe, ses qualités et ses défauts ; 3o sur la lecture du latin ; 4o sur les neumes, leur nature et la manière de les exécuter ; 5o sur la psalmodie, enfin 6o sur les hymnes et les séquences. Tout cela est présenté en termes simples, et chacune des 48 leçons qui composent l'ouvrage est suivi d'un questionnaire bien compris pour aider au travail de l'élève et du maître.

Le principal intérêt de ce cours est qu'il ne fait appel à aucun autre principe d'interprétation qu'à ceux qui sont donnés authentiquement par l'édition vaticane. Les pages 123-128 sur l'exécution d'une phrase ou d'un morceau grégorien devraient être connues et méditées en France : c'est ainsi qu'on aurait pu aisément et partout obtenir la participation du peuple chrétien au chant liturgique.

R. P. Jacques de Blois, Capucin. — **L'Oraison mentale, école du cœur.** — Brochure de 50 p., franco 17 f. — Librairie St-François, 4, rue Cassette, Paris-6e.

Petit traité d'Oraison, sous forme de demandes et de réponses. Simplicité et clarté le mettent à la portée de toutes les âmes, surtout de celles qui n'ont pas le loisir de faire de longues lectures sur cet important sujet. Puisse-t-il donner à beaucoup le goût de la prière personnelle et de la réflexion devant Dieu !

Abbé M. Renoux. — **Harmonie moderne et harmonisation grégorienne.** — In-4 de 144 p., 200 f. (port en plus 12 f.). — En vente chez l'auteur, Croix, par Delle, Territoire de Belfort (C. C. P. Dijon 428.43).

Cet ouvrage nouveau est, en soi, un traité d'harmonie moderne, suivi de brèves indications (14 p.) pour l'application de cette harmonie à l'accompagnement du plain-chant. Qu'on n'y cherche donc pas une méthode de solfège, ni un doigté pour l'harmonium, ni un entraînement quasi machinal qui fasse que devant une note ou un groupe de notes de chant grégorien les doigts réalisent un accord, ni même une vraie méthode de transposition. L'auteur vise à former un musicien capable d'écrire convenablement l'harmonie sur une basse ou sous un chant donnés et ayant quelques principes qui le guident vers l'improvisation, sans l'usage du contre-point. Malgré la clarté de la rédaction, nous croyons que l'ouvrage devra n'être utilisé qu'avec le concours d'un maître qui donne des explications et qui corrige les essais.

Quatre parties : 1o harmonie consonante ; 2o harmonie dissonante (septièmes, neuvièmes, accords altérés) ; 3o notes étrangères à l'harmonie (retards, notes de passage, appogiatures, etc.) ; 4o application au grégorien (notions générales : théorie des modes : quelques exemples).

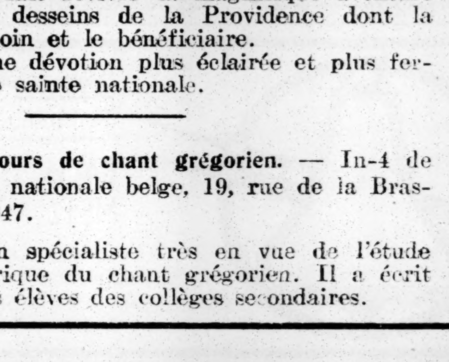
Les doctes pourront discuter quelques points, par exemple l'étendue (octave, plus quarte inférieure) attribuée aux « modes relâchés » de plain-chant ; ou encore les suites de quintes *et d'octaves* données comme « bonnes » (à la p. 129) pour l'accompagnement du grégorien. A la liste d'errata, on ajoutera celui du début de la p. 12, où il faut lire (5e ligne), *fa* et non *la*.

L'ouvrage aura toute son utilité comme manuel d'harmonie à mettre entre les mains des élèves de nos collèges, de nos petits et surtout grands séminaires : c'est là que sous la direction d'un professeur il aura son plein rendement.

DUPLICATEURS "MÉTRO"

ROTATIFS
AUTOMATIQUES

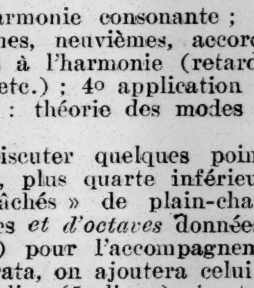
Prix Modérés pour tous nos Modèles



Médaille de Vermeil - Foire Paris 1938

50, Rue Etienne-Marcel
PARIS-2e

Téléphone
Central 98.17



DE LA CLOCHE minime
au bourdon de 20 TONNES
PACCARD, FONDEUR, ANNECY

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*, 4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)